PAUL VALADIER

JÉSUS-CHRIST OU DIONYSOS

La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche

La pensée de Nietzsche représente d'une façon éminente l'un des refus majeurs et radicaux du christianisme. Loin d'esquiver cette confrontation, la pensée chrétienne doit pouvoir affirmer sa cohérence et sa force dans le vis-à-vis avec elle. Telle est la conviction de Paul Valadier. Son livre propose ce dialogue incommode, dans la certitude qu'entre le chrétien et Nietzsche (entre Jésus-Christ et Dionysos) la séparation est minime, la distance infinitésimale, mais que d'un bord à l'autre de celle-ci se creuse pourtant un abîme infranchissable.

Contre la tentation de repli sur soi qui croit se sauver par la fuite, mais tout autant contre la tentation de se mettre indéfiniment en cause, cet ouvrage essaie de frayer une voie risquée. Voie cependant nécessaire, pour réinstituer le tranchant de la Parole de Dieu et de l'engagement existentiel dans la foi.

Université catholique de Louvain
Bibliothèque de théologie

Don de M. l'abbé
Jean-Marie Virlet

Jésuite largement connu par ses travaux sur Nietzsche, ses nombreux articles et interventions publiques, Paul Valadier est directeur des Études et professeur au Centre-Sèvres et enseigne aussi à l'Institut Catholique de Paris.

PAUL VALADIER

Jésus-Christ ou Dionysos

La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche

« Le plus petit fossé
est le plus infranchissable »
Ainsi parlait Zarathoustra, III
« Le convalescent », § 2

[illegible] théologie
[illegible] Jardin Mercier
[illegible]

Collection « Jésus et Jésus-Christ »
dirigée par Joseph DORÉ
Institut Catholique de Paris
N° 10

DESCLÉE

d'être chrétiens sans être (aussi) tout cela... et même de le devenir et de le rester précisément pour s'arracher à tout cela !

C'est possible : à la condition de réaliser qu'il y a une manière d'être *« chrétien trop chrétien » qui est une manière de ne pas l'être assez, parce qu'il ne s'agit toujours que de le devenir. A la condition de découvrir en quoi la* Bonne Nouvelle *de l'Evangile de Jésus Christ peut toujours apparaître comme Bonne et comme Nouvelle à ceux qui, tels Nietzsche, sont passionnément à la recherche d'une « Joyeuse Sagesse ». A la condition de comprendre que ce n'est* pas en tenant un discours mou *(ou flou) que la foi peut répondre à la critique qui la stigmatise comme issue d'une « volonté faible ». A la condition, finalement, de se révéler apte à* dire radicalement « oui »... *mais en posant les « non » qui, de ce oui, conditionnement absolument l'authenticité et la crédibilité.*

— Leçons salutaires et d'actualité : qui pourrait le nier ? Leçons chrétiennes aussi, car ce n'est pas Zarathoustra qui, le premier, nous a 'ainsi parlé' : « Que votre oui soit OUI, et que votre non soit NON ! »

Joseph DORÉ
Paris, le 20 janvier 1979

Introduction

Jésus-Christ ou Dionysos ?

Pour le lecteur chrétien, cette alternative sonne comme un blasphème : comment comparer Jésus-Christ à une divinité païenne ? Le Dieu de Jésus-Christ n'a-t-il pas à jamais effacé les vieux dieux païens ? — Pour le lecteur non-croyant, cette alternative a quelque chose de ridicule et de désuet : les religions en mal de nouveauté chercheraient-elles de nouveaux gadgets ? Mais quelle divinité, redorée pour l'occasion, pourrait repousser l'ombre progressivement envahissante du Dieu mort ?

Cette alternative a pourtant été posée, en terme presque identiques, par le philosophe Friedrich Nietzsche (1844-1900), dans un texte posthume écrit en 1888, quelques mois avant la fin de sa vie consciente, intitulé « Dionysos et le Crucifix ». Alternative évidemment provocante : à l'endroit du chrétien qui tient que le divin s'est dévoilé en Jésus-Christ d'une manière telle que le polythéisme grec, après quelques sursauts, en est mort ; à l'endroit de l'athée aussi qui tient que le divin s'est tout simplement éteint de la conscience humaine, et pense que l'humanité a maintenant mieux à faire qu'à ressusciter une guerre des dieux.

En effet, la provocation est telle qu'on peut s'en détourner avec le sourire, et passer aux choses sérieuses : poursuivre le combat des hommes, comme on dit... sans voir que cette scène aussi connaît une guerre des dieux !

Mais la provocation peut... provoquer. Et si quelque rumeur venue des tréfonds nous atteignait par là ? On cherche à l'écouter dans les pages qui suivent. Et parce que chacun n'entend qu'avec ses propres oreilles, nous l'entendons ici sur fond de christianisme : la foi chrétienne a-t-elle raison de reconnaître en Jésus-Christ la révélation du visage plénier et définitif de Dieu ? Mais encore, le christianisme est-il la religion de Jésus, du Crucifié ou de Jésus-Christ ? Qui donc est Jésus-Christ ? Et pouvons-nous répondre en excluant le païen (Dionysos) ou le Juif ? La nouveauté du Dieu chrétien se paie-t-elle d'une originalité particularisante et exclusive ? Mais cette exclusivité n'est-elle pas plus le signe de la rareté ou de l'avarice humaines, que de la surabondance divine ? Ces interrogations portent-elles sur des fictions — ou engagent-elles une façon de vivre et de comprendre la nature, l'histoire et le sens de l'existence ?

Voici quelques 'petites' questions qu'il s'agit sans doute moins de résoudre que d'apprendre à 'porter' : moins mal, ou autrement.

Chapitre I^er^

Le statut du débat

La tentation solipsiste

La foi chrétienne ne connaît pas seulement de nos jours des contestations radicales, lui venant de l'extérieur : celle, rigoureuse, incisive, de systèmes philosophiques qui en contestent le bien-fondé ou la raison d'être, ou celle, plus sourde, plus massive, d'une organisation sociale qui semble se déployer dans la négation de toute référence transcendante. Elle expérimente aussi du dedans des incertitudes et des effondrements qui mettent en cause sa nature même, au point que l'être-chrétien se trouve interrogé dans sa substance et ses fondements.

Trois lignes de fracture peuvent être ainsi schématiquement repérées qui, de proche en proche, ébranlent la structure d'ensemble de la foi chrétienne. Au niveau le plus apparent, des incertitudes quant à la nature du comportement du chrétien dans les sphères familiales, économiques, politiques ou dans l'univers scientifique et technique, conduisent à mettre en doute la vigueur proprement *morale* du christianisme : ou bien cela conduit à vivre une dissociation, parfois douloureuse, entre les énoncés de la foi, l'adhésion à Jésus-Christ et au Dieu qu'Il révèle, et la pratique laissée à la subjectivité et à la ponctualité arbitraire des choix, ou bien, désespérant de trouver, dans la foi elle-même, les principes à partir desquels ordonner et conduire une pratique, on recherche dans des analyses

empruntées à des philosophies ou à des idéologies franchement matérialistes ce « supplément de concrétude » qui semble faire défaut aux énoncés de la foi.

Plus fondamentalement, un débat s'instaure, à partir de cette première fracture, sur le contenu même de la foi ; les interrogations portent alors sur l'identité même de Jésus-Christ : ce Jésus est-il Christ ? Est-il fait Christ par l'acte de la Résurrection, et donc par une élection dans l'histoire, étant laissée ouverte la question de savoir ce qu'il en est de sa pré-existence ? Cette Résurrection elle-même n'est-elle qu'une métaphore, ou une façon de parler de la victoire sur la mort, de signifier le triomphe de la fraternité et de la communion humaines ?

Cette seconde série de questions débouche vite sur une mise en cause très radicale (par laquelle nous retrouvons Nietzsche et la théologie libérale) : la tradition chrétienne parle de Jésus-Christ, mais le trait d'union entre Jésus et Christ n'unit-il pas deux réalités disparates, et par conséquent ne convient-il pas de séparer ce qu'on a illégitimement uni, peut-être même d'opposer un Jésus authentique à la construction christique du « christianisme historique » ? Aussi convient-il de se demander si le christianisme, en son fondement, sait au juste sur quoi il repose, et si nous n'avons pas aujourd'hui les moyens de comprendre et de dénoncer les illusions présentes à la racine du développement des Eglises, par conséquent aussi les moyens de retrouver la pureté et la simplicité du message ? Certes, nous aurons à le voir, cette solution n'a elle-même ni pureté ni simplicité, et chacun reconstruit à sa façon le message qu'il juge « originel », baptisant ainsi ce que son idéologie propre ou son idée fixe tient pour tel. Il nous importait simplement de dresser succinctement ce tableau pour comprendre la source d'un certain nombre de suspicions actuelles.

Car, dans ce contexte, la tentation est grande du repli sur soi : parce que la bâtisse se lézarde, faute, croit-on, de

fondements assurés, il convient de retrouver les bases solides, de ne pas se détourner de l'essentiel dans une confrontation risquée, voire même suspecte, avec l'incroyance. Et de toutes parts se lèvent des appels à ce que l'intelligence chrétienne cesse de s'épuiser dans l'étude de ceux qui la contestent, pour s'appliquer en priorité à l'approfondissement de ce qui la constitue. Ainsi en conclusion d'une conférence à Notre-Dame de Paris, à l'occasion du Centenaire de Thérèse de Lisieux, le théologien suisse Hans Urs von Balthasar se permettait cette « remarque d'un étranger », adressée à la France, « le pays des grands saints » : « pourquoi indéfiniment nous régaler de commentaires sur Hegel et Feuerbach, Marx, Nietzsche et Freud, dont nous n'avons que faire ? » Et il souhaitait « que la France continue à nous donner l'aumône de la Sainteté Catholique [1] ».

Un Français catholique ne peut qu'être touché d'une pareille quête, même s'il est tenté de répondre que la Sainteté catholique est sans frontière. Nul ne doute qu'en effet l'essentiel de toute vie chrétienne consiste dans l'aspiration à la sainteté, laquelle d'ailleurs ne se décrète pas, mais se quête de la libre et souveraine grâce de Dieu, qui dispense ses biens de la manière qui lui plaît. Mais on peut s'étonner qu'un théologien sérieux pose une telle dichotomie entre sainteté et exercice de l'intelligence chrétienne — si toutefois il veut bien admettre que la confrontation avec les philosophes cités a peu à voir avec un « régal » esthétique. Comment ignorer que pour le service plénier de la foi ecclésiale et donc pour celui de la sainteté, le développement de l'intelligence croyante est indispensable ? Comment ne pas voir que toute l'œuvre de Balthasar témoigne à l'inverse de ce qu'il souhaite — encore que justement l'une des faiblesses de sa théologie tient dans une insuffisante confrontation avec la pensée philosophique moderne ? On peut et l'on doit admirer les Pères de l'Eglise ; il est indispensable de les fréquenter ;

mais une intelligence de la foi, incapable de se confronter aux œuvres présentes de l'intelligence humaine, ferait preuve de sa faiblesse et de sa peur ; elle serait infidèle à l'inspiration de ces mêmes Pères, dont les plus grands n'ont pas craint la confrontation avec la philosophie païenne. De ce point de vue, maint jugement porté par l'auteur de *De l'Intégration* sur la philosophie moderne a de quoi inquiéter [2], dans la mesure où il témoigne d'une sous-estimation de la portée de cette philosophie.

L'enjeu n'est pas celui de la sainteté, distinguée de l'exercice de l'intelligence, laquelle est marquée, qu'on le veuille ou non, par le climat critique de la modernité ; une telle sainteté n'aurait guère de rayonnement social et culturel, si elle ne parvenait pas à se dire aussi dans le langage d'une culture ; aussi bien l'exercice de l'intelligence peut avoir affaire avec la sainteté, par exemple sous la forme de l'hommage rendu par l'intelligence humaine à Celui qui est source de toute lumière. L'enjeu est plutôt, sous couvert de promotion de la foi vers la sainteté, celui d'*un rétrécissement solipsiste* de la foi sur elle-même. Il peut y avoir, de ce point de vue, un « régal » malsain à se replier sur l'héritage ou à proclamer la transcendance d'une foi indicible qui ne se gagnerait que dans la condamnation ou le mépris de la pensée et de l'action humaines. Les relents actuels de l'anti-intellectualisme, dont assurément Urs von Balthaser n'est pas suspect, ne témoignent pas d'une excellente vitalité, mais plutôt de l'agressivité d'un assiégé en péril. C'est une foi fébrile et peureuse que celle qui s'enferme dans cette attitude de fuite, constitutive du fidéisme ; c'est au contraire une foi qui cherche à se dire dans l'humble certitude de pouvoir rencontrer l'autre et d'avoir quelque chose à communiquer, que celle qui accepte la rencontre du plus différent. S'agit-il d'ailleurs d'une confrontation et d'un dialogue avec un autre étranger à la conscience croyante ? Ne s'agit-il pas plutôt de comprendre que celui qui se reconnaît « élu », précédé de l'appel prévenant de Dieu, est aussi et demeure païen ? Si par conséquent l'être-chrétien est un devenir-chrétien, comment ne pas comprendre que l'ouverture toujours plus totale à la foi se vit dans la confrontation en soi-même du païen et du juif, et donc que récuser l'un au profit de l'autre revient à briser la dynamique par laquelle se développe la vie chrétienne, et donc la sainteté, si elle est donnée ? Cette polémique n'est pas superficielle : elle touche à un élément central de la foi. Car, à notre sens, celle-ci se perd si elle ne rencontre pas l'autre, et d'une certaine façon l'on pourrait dire que l'essentiel du message chrétien tient en cette formule : l'un a besoin de l'autre pour être lui-même. De ce point de vue, toute attitude de repli sur soi qui croirait, par là, redonner vitalité à la foi risquerait de constituer le moyen le plus direct de la vider de toute signification.

Les raisons d'un débat

Si l'on cherche à bannir la peur qui engendre la tentation solipsiste, on comprend alors, d'une part, que la foi chrétienne se perd dans l'insignifiance à ne pas rencontrer l'autre, mais, d'autre part, qu'elle a quelque chance de trouver son identité, sa force et sa fermeté dans cette rencontre même. Tel est, en tout cas, le postulat qui conduit la présente recherche. Loin d'être une arbitraire décision de l'esprit, il est un acte d'espérance fondé sur la petite et inébranlable certitude que l'autre, si éloigné soit-il des perspectives de la foi, peut et doit être entendu, parce que cette écoute importe à la vie et à l'intelligence de la foi. Il ne s'agit pas ici — nous y reviendrons — d'une attitude apologétique, qui tenterait de comprendre l'autre mieux qu'il ne se comprend ou d'expliquer que, tout bien compté, les oppositions ne sont point aussi fortes qu'on le prétend. Il s'agit plutôt d'entendre l'autre en ce qu'il dit et

tel qu'il le dit ; car c'est de cette écoute que peut surgir une prise de conscience *de soi* renouvelée. Ainsi en est-il, croyons-nous, de la rencontre avec Nietzsche, la seule à laquelle nous nous tenons dans les pages qui suivent.

On peut énumérer quelques-unes des raisons de la rencontre — rencontre toute de paradoxe, puisque le moindre contact avec l'œuvre écrite de ce philosophe provoque inévitablement, non pas tant à adopter le point de vue de Nietzsche (il met constamment le lecteur en garde contre cette tentation !), qu'à faire retour sur sa propre attitude. C'est d'abord à nous, hommes du XXème et du XXIème siècle que s'adresse cet auteur « posthume » comme il se nomme [3], et c'est notre histoire qu'il anticipe, non point l'histoire événementielle, encore moins la prédiction concernant le processus des formations sociales futures, mais l'histoire des valeurs à partir desquelles l'homme parvient ou échoue à affronter son avenir. « Je décris ce qui vient : L'avènement du nihilisme... Ce que je raconte est l'histoire des deux prochains siècles [4]. » Or cette extension du nihilisme pour demain a ses sources dans la tradition passée ou subtilement présente : et cette tradition a trouvé son expression, sans doute dans le platonisme, dans le logicisme qui le constitue, mais tout autant dans le christianisme : or celui-ci n'est pas qu'un platonisme continué (ou renversé), car son moralisme a influencé les masses et a pénétré « l'instinct » de l'Européen, ce qui, dans un langage transposé, signifie qu'il a touché les structurations affectives inconscientes de l'homme individuel et collectif, et qu'il lui a donné les grandes images à travers lesquelles, plus qu'à travers les concepts élaborés de la philosophie, l'Européen a trouvé sens à sa vie [5]. Justement parce que les valeurs suprêmes sur lesquelles repose cette tentative grandiose, se dévalorisent[6] et dévoilent peu à peu le vide ou le néant sur lesquelles elles reposaient ou qui les fondaient, le nihilisme contemporain peut n'être pas seulement destructeur ; il peut permettre

ce qu'avec insistance Nietzsche appelle la libération, la rédemption, le salut. C'est ici que la rencontre avec sa pensée devient plus provocante encore. Celui qui, non sans réserve d'ailleurs, accepte le qualificatif d'athée, celui que les classifications hâtives et confortables assimilent aux négateurs de Dieu, est aussi celui qui annonce que la mort du Dieu moral ou l'effondrement de la fable du « monde vrai » pourrait provoquer une reviviscence du divin. Alors que, selon lui, la religion chrétienne a anthropomorphisé le visage du divin et rendu peu à peu ce divin incroyable parce que vidé de tout « pathos de la distance », alors que la « volonté de croyance » a triomphé en faisant perdre au monde sa profondeur abyssale, en le dévalorisant, une autre attitude serait *possible* où, tout à la fois, le dire-oui sacré au monde et la bénédiction à l'« éternelle harmonie » seraient unis. Bref, si l'on veut bien ne pas étouffer la voix de cet « athée », ce qu'elle annonce a de quoi interroger le chrétien : non seulement parce que cette voix accuse « le christianisme historique » d'avoir « dégoûté » l'homme du divin, mais encore parce qu'elle annonce une possible reviviscence du divin par-delà la mort du Dieu moral et l'évanouissement de son mensonge [7].

Même si plusieurs traits de l'actualité sociale ne donnaient pas quelque contenu à ces anticipations, les éclats de cette voix mériteraient d'être entendus et accueillis, autrement que par la dérision ou (ce qui revient au même) par l'admiration béate. Notre but ici n'est pas de nous situer du côté de Nietzsche pour entendre cette voix ou pour tenter de suivre à tâtons le fil d'Ariane qui permet de traverser le labyrinthe. Nous l'avons fait ailleurs. Nous situant du point de vue d'une intelligence de la foi chrétienne et dans ses perspectives, notre but est de tenter d'indiquer en quoi l'accueil critique de l'analyse nietzschéenne peut provoquer un redéploiement ordonné de certaines affirmations du christianisme. Si l'*écoute* a une

telle portée, aussi bien dans des perspectives évangéliques que pour Nietzsche, nous dirons encore que notre ambition serait d'ouvrir à d'autres sonorités de la tradition chrétienne, d'entendre autrement ce qui ne cesse de solliciter notre écoute silencieuse, tout en étant sensible aussi à la grande voix cassée de Nietzsche.

Les modalités du débat

Une telle perspective pose cependant un problème d'interprétation considérable dans le cas de Nietzsche. Qui est Nietzsche ? En quoi tient ce qu'il appelle sa « doctrine [8] » ? A-t-on affaire à *une* doctrine cohérente, repérable dans sa systématicité, ou à une doctrine de l'anti-système [9], donc à une anti-doctrine ? S'il y a un « vrai » Nietzsche, où le trouver, alors que son œuvre se déploie en une luxuriance déconcertante, alors que, même au niveau du vocabulaire, les ruptures sont constantes et trop marquées pour ne pas être le fait d'une stratégie, chez celui qui considère son œuvre comme un combat [10] ? Faut-il dire, avec Heidegger, que Nietzsche est « le philosophe de la volonté de puissance » ? Ou doit-on ramasser sa pensée autour de l'annonce du surhomme, bien que ce thème se trouve presque exclusivement dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* jamais auparavant, et seulement par allusions dans l'œuvre ultérieure (*Par-delà bien et mal, La généalogie de la morale, Le Crépuscule des idoles, Ecce Homo, L'Antichrist) ?*

Ces questions ne doivent pas être posées pour la forme — ou alors au sens où, pour Nietzsche précisément, la forme est identique au contenu. Les incertitudes du lecteur proviennent du texte nietzschéen lui-même et ne sont pas nécessairement le fruit d'une lecture inattentive, rapide ou mal intentionnée. Car *Nietzsche veut « dérouter »* : faire sortir de la route, des routes ou des sentiers battus,

déconcerter celui qui désire à nouveau un maître, une assurance, une croyance nouvelle. Et l'on peut dire en effet que Nietzsche cherche à tromper le lecteur ou à l'égarer (n'oublions pas que Dionysos, ce dieu dont Nietzsche se déclare disciple, est tentateur [11]). Son texte offre donc toutes les possibilités de ne pas entendre à celui qui n'a pas les oreilles pour entendre. Il serait fastidieux de relever ici tous les contre-sens qui peuvent s'appuyer sur le texte pour étouffer le texte... Nietzsche est par excellence l'auteur qui avance masqué, tel est même l'un des thèmes de *Par-delà bien et mal ;* il offre au lecteur la possibilité de croire le saisir, alors que l'apparence, faite pour scandaliser, heurter, a joué son rôle : replier le lecteur sur les certitudes qu'il ne voulait pas quitter ! Car on peut retourner contre Nietzsche les arguments qu'il avance contre le christianisme, dénoncer la mégalomanie de celui qui se prend pour le surhomme (ce que Nietzsche ne prétend pas), et croire percer le secret de l'œuvre en la lisant comme le fruit de la compensation. Ainsi dans le récent livre d'Ivan Gobry, *Nietzsche et la compensation* [12], admirable exemple de l'interprétation qui tombe dans toutes les embuscades tendues, en croyant remporter la victoire. Dans cette voie, on peut faire quelques pas de plus et psychanalyser à distance celui qui a si complaisamment étalé ses contradictions ; on vide alors de tout intérêt la rencontre avec un philosophe qui n'est qu'un malade mental. Si Nietzsche n'a jamais pu accéder à la foi, dit-on, et a eu tant de peine à communiquer, « ces deux phénomènes ont un fondement commun, à savoir l'effet spirituel de la fixation à la mère [13] ». Croyant avoir ainsi percé le secret de l'antithéisme nietzschéen, il reste à Manfred Backenhohl, dans la seconde partie de son livre, à montrer l'importance pour la théologie morale, non pas d'une explication avec les questions posées par un malade (que la charité chrétienne doit comprendre, sans avoir à s'expliquer avec lui), mais d'une élucidation des modalités

d'un développement affectif équilibré ; le malade est au moins utile s'il illustre les avantages de la santé. De telles interprétations ont quelque chose d'amusant ; elles ne voient pas à quel point elles rentrent dans la stratégie nietzschéenne et contribuent à confirmer cette thèse fondamentale que le faible, incapable d'entendre ce qui diffère de lui, doit rabaisser à quelque chose de mesquin et de vil ; donc que le croyant dévalorise par ressentiment ce qui lui paraît opposé. Pensant ébranler la position nietzschéenne, il la vérifie en démontrant par son exemple que le croyant (le faible selon Nietzsche) a besoin de croire faible le fort qui le conteste ! Comme dans le genre, on peut toujours trouver mieux, citons encore le jugement, récemment porté par Gustave Thibon [14] : « Comme une bête captive qui tire sur sa corde, Nietzsche nous apparaît d'autant plus lié, d'autant plus *étranglé* par l'idéal chrétien qu'il fait de plus terribles efforts pour s'en libérer ». Belle version, étalée en clair, d'un idéal chrétien qui étrangle (le mot est souligné par Thibon !) celui qui s'en détourne... Nietzsche a-t-il jamais tenu propos plus féroce sur le christianisme ?

L'organisation labyrinthique du texte nietzschéen (qui provoque les égarements dont on vient de donner quelques exemples) ne peut pas être oubliée. Mais, paradoxalement, la prise en considération du caractère éclaté du texte peut conduire à annuler la rencontre selon des perspectives diamétralement opposées à celles des auteurs chrétiens précédemment cités, mais au total fort semblables. Il faut citer dans cette ligne les lectures « nihilistes » qui dominent aujourd'hui l'interprétation de Nietzsche dans le contexte culturel français [15]. Partant de la critique nietzschéenne de la volonté de vérité, elles mettent en relief que le texte est en constante déconstruction par rapport à lui-même ; elles en concluent qu'aucune lecture aboutissant à déchiffrer un signifié n'est fondée, à moins de retomber dans l'illusion théoricienne d'où Nietzsche

veut débusquer. Ainsi, commentant « l'actualité de Nietzsche », Jean-Luc Nancy écrit-il [16] : « Nous disposons aujourd'hui de plusieurs interprétations philosophiques (de Nietzsche). Le fil rouge d'un discours unifié est suivi à travers l'enchevêtrement de l'œuvre, une articulation latente est mise à jour, déjouant les ruses du propos manifeste. Il nous fallait des lectures théoriciennes de Nietzsche... Il n'en reste pas moins qu'une théorie de Nietzsche, aussi *vraie* qu'elle soit, est produite sous le régime d'une pensée théoricienne que Nietzsche lui-même met en péril... On peut à coup sûr déterminer théoriquement le discours de Nietzsche. Reste à savoir pourquoi ce discours se donne dans un autre ; l'aphorisme, l'image, le point de suspension ». En effet la question est bien là. Mais que conclure du fait que « ce discours se donne dans un autre » ? L'interprétation « nihiliste » reste dans les rets des préjugés « théoriciens » en ce que, pour elle, du moment que le discours philosophique systématique est congédié au profit du discours par métaphore et image, c'en est fait de la recherche de tout signifié, seul valant désormais « l'enjeu des signes » (Jean-Michel Rey), la danse dérisoire des signifiants et leur annulation réciproque. Mais ne reste-t-on pas prisonnier de la volonté de vérité, quand, refusant que l'autre discours (celui des images) signifie, on maintient dans son statut privilégié le discours conceptuel systématique ? Que Nietzsche parle par métaphore ne signifie nullement que son discours ne désigne pas un référent précis, en l'occurrence la volonté du lecteur à métamorphoser, ni que désormais tout se vaille dans le tourbillon indéfini des signes. Le changement de stratégie vise à débusquer une volonté qui croit savoir ce qu'il en est ; or justement l'interprétation « nihiliste », subjuguée par sa complaisance pour le signe, annule la portée du discours nietzschéen, tant il est plus facile de jouer sur les métaphores que de transformer sa volonté de manière créatrice.

On peut donc se perdre dans le labyrinthe, et jouir de cet égarement. Et pourtant l'organisation labyrinthique du texte n'a pas seulement pour but d'égarer ; elle fait apparaître *le caractère inaccessible et introuvable de l'interlocuteur.* Nulle question ici d'évanescence ou d'inconsistance de qui serait incapable d'offrir prise au débat. Pas question non plus de contradictions tellement criantes qu'il serait impossible même de parler de « doctrine », ou de « connaissance », ou de « science », comme Nietzsche pourtant le fait. Cette stratégie de la forme est cohérente avec la « gaie science », et donc avec le contenu, ou plus exactement avec le point de vue auquel Nietzsche veut accoutumer le lecteur « ami ». Il s'agit en effet de faire perdre ces certitudes derrière lesquelles chacun s'abrite pour n'avoir plus à voir la mouvance du réel, son chaos, le libre jeu de l'apparence avec elle-même, la danse des elfes en quoi consiste ce qui est [17]. En cette épreuve, ou en cette expérimentation (et pour Nietzsche, les philosophes de l'avenir ne seront pas seulement critiques, mais surtout des « expérimentateurs » capables de répondre d'eux-mêmes [18]), tient peut-être le projet de toute grande philosophie ; sur ce point, le « lâcher-prise » nietzschéen a sans doute plus de rapport qu'on le dit généralement avec la corrosion hégélienne des points de vue particuliers en vue d'entrer dans la libre circulation du réel. Rapprochement risqué, certes, mais par lequel se trouve à nouveau suggéré notre éloignement des interprétations « nihilistes » : car tout en reconnaissant l'extraordinaire nouveauté du propos nietzschéen, nous ne pensons pas que ce propos soit sans rapport avec d'autres tentatives, plus classiques, inouï au point qu'il inscrirait une césure insurmontable dans l'histoire de la philosophie. Car l'attitude vers laquelle le lecteur est orienté, retrouve bien des traits d'une sagesse assez traditionnelle. « Et si c'est mon alpha et mon oméga que tout ce qui est pesant devienne léger, que tout ce qui est corps devienne danseur, que tout ce qui est esprit devienne oiseau : en vérité, c'est là mon alpha et mon oméga [19]. » Si la brutalité de la philosophie à coups de marteau peut faire écran, tout autant que la rupture du langage, il reste que de tels textes indiquent bien une visée tout à fait nette et repérable.

Or c'est le caractère « introuvable » du propos nietzschéen qui définit les modalités de la rencontre et du débat. Certes, on peut, et l'on doit, discuter telle ou telle affirmation particulière concernant Jésus, ou saint Paul, ou la formation des Ecritures chrétiennes. Mais cette discussion ne doit pas cacher l'essentiel qui se joue *dans* ces critiques. Et par exemple la critique portant sur la volonté de croire en un Médiateur aurait-elle cette importance et cette portée, si selon Nietzsche l'enjeu n'en était pas que la volonté de la médiation est (peut-être) volonté de se cacher la profondeur abyssale de ce qui est, donc volonté de se donner un point fixe pour ignorer la mouvance du réel ? Or une telle mise en question n'aide-t-elle pas, non seulement à situer avec exactitude la référence à un Médiateur, mais aussi à permettre de poser cette médiation en sorte qu'elle ordonne la vie de la foi, non comme enfermement en une vérité acquise une fois pour toutes, mais comme aventure raisonnable qui ose s'engager au-delà des repères (trop) bien établis ?

Il est vrai : cette approche est inintelligible, ou sera assurément mal comprise, si l'on reste solidaire de la croyance en un « monde vrai », en une vérité totalisante à partir de laquelle l'articulation de la totalité ou des catégories qui visent à la dire, pourrait être située. L'enjeu est important ; il y va certes de la nature de la foi chrétienne, et de l'intelligence que l'on peut en prendre ; il y va de son rapport avec ce qui n'est pas elle. Or on attend trop souvent, semble-t-il, que le dialogue avec Nietzsche se déploie sur l'horizon du « monde vrai » ; on attend de l'interlocuteur croyant, censé être situé de plain-pied avec ce « monde vrai », qu'il démontre en quoi et dans quelle

mesure Nietzsche y manque. Comme toujours la visée est celle d'une vérité surplombante avec laquelle est identifiée la profession de foi chrétienne.

Nous aurons à revenir sur ce point. Mais il importe de suggérer d'emblée que notre débat avec Nietzsche ne se déroule pas sur cet horizon, et que notre propos ne consiste pas, supposant notre identification au Vrai, à confondre celui qui y manque. Certes, nous le savons, de telles affirmations seront interprétées par certains comme une démission devant le débat, un désaveu ou une faiblesse dans la vigilance croyante, une complicité coupable (ou inconsciente) avec le nihilisme. Mais c'est cette interprétation même qui est nihiliste en ce qu'elle ne voit aucun passage entre l'affirmation du « monde vrai » et le néant, entre la réaffirmation d'une doctrine définie et le scepticisme complet. Or notre optique est autre pour une double raison.

D'une part, la fréquentation de Nietzsche convainc que le statut de la vérité, ou plus exactement de l'accès humain au vrai, est « perspectiviste ». Décidement post-kantien en cela, Nietzsche s'inscrit de manière beaucoup plus caractéristique dans le statut épistémologique moderne du vrai que Marx, chez qui la volonté de vérité joue pleinement en s'inscrivant dans un discours à prétention scientifique [20]. Parler de perspectivisme (au sens où *nous* l'entendons) veut dire que personne ne peut jamais s'identifier au vrai, mais que seule la confrontation des points de vue peut, d'une part, écarter les partialités et, de l'autre, engendrer chacun vers plus de compréhension. Cette interaction, ou cette communication implique que chacun parle à partir d'un enracinement d'où il peut appréhender quelque chose du vrai et voir quelque aspect du réel ; mais qu'à moins de s'abîmer en ces discours totalitaires qui prétendent mieux comprendre autrui que celui-ci ne se comprend, ou être dans la seule situation existentielle (ou historique) d'où peut être tenu *le* discours authentique,

l'accès au vrai se conjugue nécessairement dans l'interaction ou la mise en communication de ces points de vue. Non point pour convertir l'un à l'autre. Non point encore pour que l'un et l'autre convergent en une hypothétique unité où chacun se perdrait. Mais plutôt pour découvrir une communion dans la différence et dans la rigueur des itinéraires. « Une fois un. Un seul a toujours tort : mais avec deux commence la vérité [21]. ».

D'autre part, si la foi chrétienne peut et doit légitimement s'exprimer en un discours cohérent et systématique (tâche propre de la théologie), si de ce fait une telle systématisation ne peut éviter tout à fait les risques d'une « onto-théologie », il importe de ne pas oublier que le message chrétien se propose fondamentalement comme interpellation, parole, « kérygme » : donc qu'*il se propose* comme résultat d'une libre initiative sollicitant une autre initiative en retour. Il n'a pas pour ambition première de donner accès à la totalité articulée de l'être, mais, parole d'un messager, il vise la libération d'une liberté et sa libre ordination à la liberté divine. Il est d'ailleurs remarquable que l'une des originalités de Nietzsche vient de sa volonté de tenir un discours philosophique qui se coule dans une structure de type « évangélique », c'est-à-dire procédant par appels, suggestions, paraboles, images évocatrices... La subversion proprement nietzschéenne par rapport au théoricisme de la tradition philosophique (celui que visait J.L. Nancy) ne tiendrait-elle pas précisément dans l'introduction au sein du champ philosophique d'un style « kérygmatique », où le « message » prend sens à être assimilé par l'interlocuteur et ne se détache jamais pleinement de celui qui l'envoie ? Bref, et quoi qu'il en soit de Nietzsche, le discours théologique élaboré selon des canons rationnels ne doit jamais oublier ce présupposé kérygmatique, sous peine de devenir gnose ou dogmatisme sans attache existentielle. En ce sens aussi la « joyeuse nouvelle » *se propose* dans un réseau de communications ; elle sollicite

une réponse en fonction d'un enracinement ; elle engage à une conversion (à une métamorphose) de cet enracinement, et selon ses solidarités, plutôt qu'elle n'impose d'entrer dans une vérité déjà là.

Ainsi se précise la portée, le sens et les limites d'un débat avec un auteur « introuvable ». Introuvable, Nietzsche l'est parce que, non seulement les interprètes ne s'accordent pas sur *un* Nietzsche qui serait le vrai Nietzsche, mais surtout parce que sa pensée elle-même, d'un écrit à l'autre, est en constante métamorphose, broyant le vocabulaire dans lequel elle s'est un moment coulée, bouleversant les perspectives auxquelles elle a introduit ; pourtant Nietzsche n'est pas introuvable au sens où le lecteur ne rencontrerait que pensées confuses, images contradictoires, perspectives incohérentes ou discontinues ; au contraire un fil d'Ariane traverse le labyrinthe, mais il faut beaucoup de temps pour en discerner la trace et découvrir l'affirmation très simple et ténue que suggère la grande voix de Nietzsche.

Introuvable, Nietzsche l'est aussi en ce qu'il ne se présente pas comme le philosophe qui déploie les vraies et seules dimensions du réel, et qui invite à entrer à sa suite sur les chemins de la connaissance ; le style aphoristique provoque le lecteur au retour sur lui-même ; il ne s'agit pas de se perdre pour trouver (la vérité de) Nietzsche ; mais il faut se trouver, et pour cela perdre (la vérité de) Nietzsche. De race bovine, tel est le lecteur d'aphorismes que souhaitait Nietzsche. Celui-ci doit ruminer, c'est-à-dire entreprendre et poursuivre la tâche d'interprétation qui naît de la rencontre entre aphorisme lu et expérience vécue. Les mots nietzschéens doivent donc « profondément blesser », donc inciser la chair et l'âme de celui qui les entend, mais ils doivent tout autant « profondément ravir », donc arracher à soi, mettre hors de soi [22].

Introuvable, Nietzsche l'est, non point parce que le lecteur ne rencontrerait pas de vis-à-vis, mais au contraire

parce qu'il rencontre une parole tranchante dont il n'a jamais tout à fait percé le secret. Mais Nietzsche n'est pas introuvable en ce que sa pensée serait sans racine, flottant entre ciel et terre, non située dans une tradition déterminée. Et cette remarque permet de justifier l'angle à partir duquel nous rencontrerons ici cet homme non cernable.

L'interprétation heideggérienne constitue aujourd'hui, en France du moins, le cadre quasiment obligé de toute lecture de Nietzsche qui se veut sérieuse. On ne rappellera pas ici les éléments de cette interprétation, faite elle-même de ruminations sans cesse poursuivies, donc de reprises et de nuances souvent subtiles ; mais on peut au moins souligner que la force de cette lecture consiste à situer Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique occidentale, tout entière marquée par l'oubli de l'Etre et par le seul souci de l'étant mondain ; bien qu'il prétende « renverser le platonisme [23] », Nietzsche n'est que le dernier platonicien, métaphysicien qui prononce encore sur l'Etre par la doctrine de l'Eternel Retour, et qui exalte l'emprise technicienne sur le monde par le concept de volonté de puissance. Impossible de discuter en quelques lignes une telle interprétation ; elle a d'ailleurs pour elle le prestige de la méditation heideggérienne, au point que ce prestige semble interdire le retour au texte, ou conditionner le lecteur par des a priori qui privent d'en entendre l'originalité. Ferme et rigoureuse, cette interprétation a l'avantage de donner à penser que l'on sait « à quoi s'en tenir » avec un auteur aussi introuvable, et c'est sans doute pourquoi il est si difficile d'en ébranler les présupposés. Classé comme « le plus lucide des techniciens en même temps (et pour la même raison) que le dernier des métaphysiciens », et quelque considération que l'on ait par ailleurs pour lui, Nietzsche est amarré à une tradition connue, et, par là, tout un pan de sa pensée est éliminé [24]. Situant Nietzsche par rapport à Platon et à la tradition de la métaphysique, Heidegger peut ainsi « oublier » la réfé-

rence au christianisme. Par exemple, lorsqu'il analyse [25] la page du *Crépuscule des idoles,* « comment le monde vrai est finalement devenu fable », où Nietzsche situe le christianisme comme une étape décisive et spécifique de cette « histoire d'une erreur », Heidegger ne consacre aucun développement susceptible de rendre compte du type de christianisme dont il s'agit ; son commentaire, d'ailleurs succinct, se concentre en cette formule : « Désormais ce n'est plus Platon, c'est le platonisme qui règne. ». Formule dans laquelle on peut soupçonner le procédé facile de la substitution, qui identifie sans autre débat christianisme à platonisme. Il ne s'agit pas d'un accident dans l'interprétation de Heidegger, car cet exemple caractérise l'ensemble de sa lecture pour laquelle le christianisme est passé sous silence. Nous n'avons pas ici à nous interroger sur les raisons, propres à l'approche heideggérienne, de cet oubli. Mais une telle élimination fait violence au texte nietzschéen : si la mise en rapport de Nietzsche avec la tradition métaphysique est loin d'être négligeable, on peut montrer que sa mise en rapport avec la tradition du christianisme n'est pas moins éclairante ; elle a surtout le mérite de prendre au sérieux les propos les plus explicites de Nietzsche ; surtout elle ne prétend pas en savoir plus que lui en substituant « platonisme » là où il écrit « christianisme ». Que Heidegger estime de peu d'intérêt ce que véhicule la tradition chrétienne pour la compréhension de l'homme est une chose ; qu'il attribue un tel jugement à Nietzsche constitue un défi, qui l'amène à raturer du texte nietzschéen les traits les plus vifs, et, sans doute, les plus décisifs. Rature qui, non seulement blesse le texte nietzschéen, mais qui entraîne une lecture unilatérale de la tradition occidentale, de sa philosophie, de sa ou de ses morales, de sa religion. On pourrait certes s'interroger sur les raisons de cette dévalorisation de la tradition religieuse et chrétienne, et sur son sens par rapport à la méditation heideggérienne elle-même ; pour ce qui est de Nietzsche, pour-

tant hyper-critique à l'égard de cette tradition, il en saisit bien les enjeux, et déclare avec netteté qu'à lui seul le platonisme n'est pas la source des valeurs sur lesquelles est basée notre civilisation ; sans influence sur les masses (à la différence du prêtre et de la religion catholique), le platonisme n'est pas non plus à l'origine de la conscience technicienne et scientifique, mais bien plutôt à nouveau l'éducation chrétienne [26].

De ce point de vue, Nietzsche n'est pas introuvable : l'abordant sous l'angle de son rapport au christianisme, nous ne pensons pas l'aborder à partir de préoccupations purement subjectives, ou marginales par rapport à l'œuvre en cause. Sans prétendre que seule cette approche est éclairante et susceptible de faire droit à la visée la plus constante de Nietzsche, nous croyons cependant à sa particulière fécondité, et c'est pourquoi cette approche constitue le cadre de notre réflexion.

Le terrain du débat

Le terrain à partir duquel nous rencontrons Nietzsche, est donc le terrain chrétien. On n'en donnera pas de délimitation plus précise au début de cette démarche. Certes pour la raison simple que l'entreprise en serait considérable, et disproportionnée par rapport à nos buts. Mais aussi, et surtout, en vertu des principes suggérés plus haut : le chrétien se découvre tel lorsque, dans la confrontation et le débat, il ressaisit ce qui le constitue dans son identité et dans sa différence. Voilà qui indique aussi que lorsque nous parlons ici de foi chrétienne ou de « christianisme », notre référence est celle d'une expérience engagée, en laquelle et à partir de laquelle une certaine façon d'être au monde, de la penser et de la vivre, est à l'œuvre. Par là notre référence n'est pas la référence à une doctrine ou à une théologie préétа-

blie au nom de laquelle serait jugée l'expérience ; ce qui, à nos yeux, n'équivaut pas à une exaltation inconditionnée du « vécu », distingué du sens hors duquel ce fameux « vécu » se disperse en un instantanéisme sans profondeur ; nous visons une expérience qui s'éprouve comme sensée, mais qui doit encore éprouver son sens et le redire. De même notre référence, s'appuyant sur « un christianisme au présent », s'écarte des tentations archaïsantes qui, sous prétexte d'éliminer les déformations du « christianisme historique », croient pouvoir exhumer une essence du (vrai) christianisme et s'y tenir. Car la reconstitution d'une conception vraie de Jésus, plus vraie que celle, déformée, de la tradition, n'est, à nos yeux, qu'une façon, pas même toujours rigoureuse et scientifique, de se donner un objet de référence d'où tout narcissisme n'est pas absent, parce qu'il met à distance de l'expérience présente, seule authentique creuset ou rigoureux principe de réalité, où se rencontrent des libertés et se noue notre rapport au présent. Ici pas plus qu'ailleurs il ne paraît sain de se mettre au-dessus de la réalité (en l'espèce, de la réalité chrétienne complexe) pour la peser dans notre petite balance et l'estimer trop légère, pour nous qui, comme par privilège, serions capables d'échapper aux illusions de la commune humanité et, très précisément, de l'humanité chrétienne. S'il est vrai qu'en ce domaine « le mal anthropocentrique » est profond et comme viscéral en l'homme, il faut prendre garde à ne pas en donner une ultime illustration en proposant sa propre théorie comme la seule qui échappe aux errances du troupeau [27].

En tant que l'exister-chrétien enveloppe en lui-même une expérience *et* une justification rationnelle de cette expérience, le chrétien trouve dans l'acte de la foi réfléchie les ressources d'une confrontation et d'un débat. Et, comme on l'a suggéré, cette expérience constitue la référence à partir de laquelle apprécier et tester le discours nietzschéen. Ici encore, faut-il le rappeler, les conditions

d'un débat sont illusoirement assemblées, car il est vrai que Nietzsche parle pour ne pas être entendu (« tout penseur profond craint plus d'être compris que d'être mal compris » : *Par-delà bien et mal,* § 290) et qu'il fournit mille « raisons » de le réfuter. Cependant toute discussion sérieuse de sa philosophie n'est pas impossible, si elle se développe dans le cadre même de cette philosophie, ou encore si elle retourne sur Nietzsche lui-même et son discours le marteau de la critique qu'il assène sur autrui. Ce point vaut d'être précisé, car il est d'importance.

Un certain terrorisme intellectuel peut conduire la pensée contemporaine en général, mais très précisément la pensée chrétienne, à s'incliner a priori devant la critique radicale ou le soupçon. On en vient alors à considérer des philosophes, tels que Nietzsche (on pourrait en dire autant de Marx, ou de Freud s'il n'est pas déplacé de ranger ce dernier parmi les philosophes), comme des instances fondées à développer la critique, mais soustraites elles-mêmes à la discussion. Or cette attitude, fréquente, croit honorer la pensée de tels hommes ; bien à tort ; en réalité elle les trahit, puisqu'elle transfigure en références fonctionnant dogmatiquement des pensées qui se donnent elles-mêmes pour initiatrices et heuristiques. On caricature donc en censeurs des penseurs dont toute l'ambition fut au contraire de détruire le dogmatisme en sa racine. C'est pourquoi la fidélité à leur entreprise, en ce qu'elle a d'essentiel, et en réalité de commun sur ce point, ne consiste nullement à transformer leur critique en dogme, mais à faire porter le soupçon sur le soupçonneur lui-même. S'il est vrai, comme chacun d'eux à sa façon l'a déclaré, qu'il n'est pas de lieu pur ou définitivement assuré à partir duquel s'égaler à la vérité, il n'y a pas de raison de supposer qu'eux seuls échapperaient à la loi qu'ils ont posée. On est donc en droit de reporter sur Nietzsche la sentence qu'il applique au christianisme : *Patere legem, quam ipse tulisti* [28]. Si tout discours peut s'enraciner dans une vo-

lonté de vérité illusoire, il n'y a pas lieu d'exempter de cette loi posée par Nietzsche, le discours même de Nietzsche, à moins de supposer une exception extraordinaire et injustifiable. De même si toute analyse sociale véhicule avec elle quelque idéologie et demeure tributaire des conditions socio-historiques où elle a vu le jour, il n'y a pas lieu d'excepter à cette loi posée par Marx l'analyse même de Marx, à moins de supposer pour le théoricien Marx une position de surplomb par rapport à sa propre société dont il serait impossible de rendre compte en termes marxistes — et qui, par là, détruirait le marxisme. Et pour les mêmes raisons, on ne voit pas pourquoi les diverses systématisations freudiennes échapperaient au soupçon que quelque chose parle en elles dont elles sont incapables de rendre compte.

Mais, pour nous en tenir au cas considéré ici, sur quel point précis faire porter le soupçon ? Très exactement en ce lieu où Nietzsche fait porter le soupçon à l'égard de tout discours : le rapport de la volonté qui désire et veut à ce que justement elle veut. Ou encore il s'agit d'appliquer l'analyse généalogique au discours et à l'attitude de Nietzsche. Puisque lui-même tout le premier a reconnu qu'il pouvait être soupçonné en se déclarant prisonnier du ressentiment et de la décadence [29], il n'y a aucune raison de ne pas tirer les conséquences de cet aveu. Telle est sans doute la meilleure manière d'honorer le propos nietzschéen en prenant à la lettre le diagnostic porté dans l'Avant-propos du *Gai Savoir* : si tout philosophe n'a jamais parlé que de son corps et de sa maladie sans le dire, on doit bien supposer qu'il en est ainsi pour Nietzsche philosophe. D'ailleurs s'il indique ou suggère que l'ultime métamorphose à viser est celle de l'enfant [30], il ne cache pas qu'il est resté prisonnier de l'attitude du lion, voire de celle du chameau. Comment cet « affect » ne marquerait-il pas son discours ? Et en effet : l'insistance à débattre avec le christianisme, si caractéristique qu'elle constitue l'un

des motifs fondamentaux de s'écarter de l'interprétation heideggérienne, trahit aussi un acharnement suspect, et comme une incapacité à en finir, caractéristique de l'individu réactif [31]. Dès lors le marteau de la critique doit aussi retentir sur la volonté qui ne peut pas oublier : que poursuit-elle dans sa vengeance ? de quoi veut-elle se délivrer qui la gêne dans le christianisme ? pourquoi tient-elle à avilir et à fixer dans la bassesse ce sur quoi une âme noble ne devrait même pas fixer le regard, selon le mépris actif qui doit la caractériser ? que veut au juste Nietzsche quand il déclare la guerre à une religion censée déjà morte [32] ? de quoi a-t-il peur et que veut-il se cacher à lui-même quand il veut ainsi « ne pas voir » ? Il faut même pousser le questionnement : de quoi cet acharnement qui prend dans *L'Antichrist* (1888) les traits de la polémique la plus grossière, est-il caractéristique dans la philosophie nietzschéenne ? que révèle-t-il d'un déséquilibre latent de l'œuvre, et peut-être de la contradiction sur laquelle elle est fondée ?

Aussi devant l'alternative Jésus-Christ ou Dionysos, avons-nous à en explorer l'une et l'autre des branches. S'il est juste de se demander ce qui se cache dans la volonté qui porte à reconnaître le premier comme sauveur, il ne faut pas moins interroger la volonté qui se déclare disciple du second (comme le fait Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* au § 295). D'où l'organisation de notre démarche. Il a semblé bon de rappeler en un bref chapitre (chapitre II) les aspects principaux de la critique nietzschéenne du christianisme, en les centrant autour de la mise en cause du fondement de l'être-chrétien, la référence à Jésus. Le chapitre III tente de s'expliquer avec cette contestation, et, sans prétendre adopter un point de vue nietzschéen, ni bâtir une « théologie nietzschéenne », ni intégrer à une théologie déjà élaborée des éléments « valables » du discours nietzschéen, il s'efforce à une réinterprétation ou à une précision, du point de vue même de la foi, des aspects

discutés. Le dernier chapitre développe en quoi un croyant peut à son tour frapper du marteau de la critique un discours lourd de certaines équivoques et source d'illusions redoutables. Ce qui ne signifie pas extinction du débat et annulation de la critique nietzschéenne, mais bien davantage : à l'ère de la critique, le chrétien doit apprendre à se savoir contesté, tout autant qu'à savoir conduire la contestation, car « que nous devions devenir étrangers l'un à l'autre, telle est la loi *au-dessus* de nous : mais par là nous devons d'autant plus devenir respectables l'un pour l'autre ! Il y a probablement, immense et invisible, une courbe et une voie stellaire sur laquelle nos routes et nos buts si différents doivent être *inscrits* comme de petites trajectoires — élevons-nous à cette pensée-là [33] ! »

NOTES DU CHAPITRE I

[1] In *Thérèse de Lisieux,* Conférences du Centenaire 1873-1973, numéro spécial des *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris,* mai 1973, p. 123. Urs von Balthasar élève des critiques analogues contre l'exégèse contemporaine, par exemple dans la *Revue catholique internationale Communio,* III/4, janvier 1978, pp. 2-6 : « Jésus, est-ce si clair ? », en particulier p. 4.

2 *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire.* DDB 1970

[3] *Crépuscule des idoles. Maximes et traits* § 15

[4] *K.G.W.,* VIII, 2. 11 (119) ; tr. fr. *O.P.C.* tome XIII, pp.250-251. Texte de l'hiver 1887-1888.

[5] Lire à ce sujet l'hommage, ironique et admiratif à la fois, rendu au curé de campagne, dans *Le gai Savoir,* § 351, « A l'honneur des natures sacerdotales ».

[6] Telle est la définition du nihilisme : cf. *K.G.W.* VIII, 2. 9 (35) ; tr. fr. *O.P.C.* tome XIII, pp. 27-28. Texte de l'automne 1887.

[7] Voir Paul Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme,* Cerf. 1974, et *Nietzsche, l'athée de rigueur,* D.D.B. 1975. Etudes qui fondent l'interprétation rappelée ici. Si, contre la force des textes, on tient au contraire que la mort de Dieu « mène à l'intronisation de l'homme divinisé », il est clair que le débat devient inutile. C'est au prix de ce contre-sens que J. Moltmann se débarrasse de Nietzsche, assimilé, contre toute justification historique, à Feuerbach, in *Theologie der Hoffnung.* Münich, 1964, p. 154 (tr. fr. *Théologie de l'espérance, (Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne).* Cerf-Mame 1970, p. 182).

[8] *Crépuscule des idoles. Les quatre grandes erreurs,* § 8

[9] Comme Nietzsche l'écrit quelques pages avant de parler de sa 'doctrine', in *Crépuscule des idoles, Maximes et traits* § 26 : « Je me méfie de tous les faiseurs de système et m'écarte de leur chemin. La volonté de système est un manque de probité ».

[10] *Ecce homo. Pourquoi je suis si sage,* § 7.

[10] *Par-delà bien et mal,* § 295 : der Versucher-Gott.

[12] Ivan Gobry. *Nietzsche et la compensation.* Téqui, Paris 1975. Faut-il rappeler que Nietzsche ne s'est jamais identifié au surhomme, et pas même Zarathoustra ?

[13] Manfred Backenhohl. *Der Antitheismus Nietzsches. Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung.* München, Paderborn, Wien, 1976.

[14] Gustave Thibon. *Nietzsche ou le déclin de l'esprit.* Fayard 1975 p.66.

[15] On trouvera un excellent tableau des interprétations « françaises », et notamment nihilistes dans les *Nietzsche-Studien,* 5/1976, article de Rudolf E. Künzli, « Nietzsche und die Semiologie : Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation » (pp.263-288). Cf. aussi G. W. Vattimo, « Nietzsche heute ? », in *Philosophische Rundschau* 1-2/1977/67-91.

[16] *Esprit,* mars 1968, pp. 482-503.

[17] *Le gai savoir,* § 54.

[18] *Par delà bien et mal,* § 210.
[19] *Ainsi parlait Zarathoustra,* III, Les sceaux, § 6.
[20] Cf. P. Valadier, « Marxisme et scientificité », *Etudes,* mai 1976, pp. 713-757.
[21] *Le gai savoir,* § 260.
[22] *La généalogie de la morale,* Avant-propos, § 8. Sur le style aphoristique qui pose des énigmes de Sphynx, cf. *K.G.W.* VII, 3 (37) 5.
[23] M. Heidegger. *Nietzsche,* Neske, Pulligen, 1961 (2 tomes) ; tr. fr. Gallimard, 1971. La formule, « Ma philosophie : *platonisme inversé* » apparaît en passant dans les Posthumes du début de 1871 — jamais sous cette forme dans la suite ; elle prend sens dans un contexte tout à fait explicite d'opposition à Schopenhauer : cf. *O.P.C.*, tome 1, vol. 1,7 (156).
[24] Ainsi Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal.* Grasset, 1978, p. 125. La note 6, de la page 124, admet contre Heidegger que Nietzsche affirme le mystère du monde à travers 'Dionysos' et le Retour éternel. Aucune conséquence n'est tirée de cette remarque qui met en cause, sur un point décisif, l'ensemble de l'interprétation heideggérienne. — De même, Henri Birault écrit : « Les machines ne nous feront jamais comprendre l'éternel retour, mais l'éternel retour pourrait nous faire comprendre les machines, l'*essence* des machines modernes ». *Heidegger et l'expérience de la pensée.* Gallimard, 1978, p. 568. Affirmation dogmatique qu'on aimerait voir soutenue, par exemple par l'analyse d'un chant comme celui des « Sept sceaux », dans *Ainsi parlait Zarathoustra...* A la page suivante, Birault rappelle opportunément le conseil de Nietzsche : « Il ne faut pas faire comme ces Allemands qui lorsqu'ils lisent commencent par fourrer leurs oreilles dans un trou » (p.569)...
[25] Op. cit., tome I, p. 235 (tr. fr., tome 1, p. 185)
[26] *Le gai savoir* § 357 et *La généalogie de la morale* III, § 27.
[27] Tel est le vice de forme du troisième tome, *Jésus dans sa théorie chrétienne,* de *Questions d'homme* (Aubier Montaigne, 1977) ; Georges Morel accuse le « christianisme historique » d'anthropomorphisme, mais il développe lui-même dans le tome second, *L'autre,* une théorie qui sert de critère indiscuté pour rejeter de la révélation chrétienne tout ce qui n'y correspond pas. En particulier le chapitre III, « Jésus de passage » (troisième tome) reconstruit un portrait de Jésus totalement subjectif, proposé sans aucune des exigences méthodologiques qu'aucune « théorie » sur Jésus ne peut éviter aujourd'hui, L'accès à la « réalité » de Jésus pose d'autres problèmes exégétiques et théologiques et appelle une autre rigueur que ce que suppose l'auteur. Faute de traverser ces exigences, G. Morel se donne un « Jésus de passage » qui n'est que la projection arbitraire du portrait de l'homme esquissé au tome second.
[28] *La généalogie de la morale,* III, § 27.
[29] *Ecce homo, Pourquoi je suis si sage,* § 2.
[30] *Ainsi parlait Zarathoustra,* 1ere partie, « Les trois métamorphoses ».
[31] *La généalogie de la morale,* II, § 11.
[32] *K.G.W.,* VIII, 2. 10 (117). Automne 1887.
[33] *Le gai savoir,* § 279, « Amitiés d'astres ».

Chapitre II

Le refus de la médiation

« Le Christ hante la pensée nietzschéenne plus profondément que comme un adversaire ou une référence — il reste le lieu typique et ultime où elle habite, inconsciemment ou consciemment qu'importe. » [1]. Lieu si essentiel, selon Jean-Luc Marion, que toute l'œuvre peut et doit être comprise comme celle d'une christologie (eschatologique et inversée) en creux. « Nous ne disons pas que Nietzsche méditait le mystère du Christ, ni même qu'il entreprenait de le reproduire consciemment après, ou au moment de l'évacuer, ni surtout qu'il échoua par référence à je ne sais quelle norme. Nous disons : la cohérence du texte nietzschéen, enténèbrement compris, devient ainsi visible, ainsi plus qu'autrement... »

Cette affirmation a le mérite de la netteté ; la référence (notons-le : « inconsciemment ou consciemment, peu importe ») au Christ est si fondamentale qu'elle autorise Jean-Luc Marion à parler de « structure christique du texte nietzschéen » (p. 84). Raison : « l'antériorité de l'événement chrétien structure, de fond en comble, en lui imposant les termes du débat, la réfutation ». L'aventure de l'individu Nietzsche ne serait-elle intelligible, en ce qu'elle a de plus singulier et de plus tragique (l'effondrement mental que Marion nomme l'« enténèbrement ») qu'en la lisant comme la volonté de mimer et d'inverser l'attitude du Christ — ou en supposant que, d'elle-même, la référence christique joue et subvertit le discours nietzschéen ?

Cette thèse brillante fait corps avec une interprétation d'ensemble, avertie de ce que Nietzsche, fort loin « d'avoir prôné un quelconque athéisme militant », est peut-être « le dernier philosophe allemand qui ait cherché avec passion et douleur Dieu, selon la formule de Heidegger ». Mais, considérée en elle-même, elle suppose acquise la reconnaissance par Nietzsche de la dogmatique catholique concernant le Christ — ce qui peut être mis en doute ; ou elle suppose, thèse plus discutable encore et même périlleuse, que, quoi qu'il en soit de cette connaissance, cette « structure christique », même ignorée, n'en joue pas moins comme d'elle-même. Qu'un chrétien ait à trouver dans la référence au Christ un principe universel de jugement, est une chose ; faire fonctionner cette référence comme principe d'interprétation en supposant qu'elle agit de manière inconsciente chez un auteur, en est une autre ; surtout laisser entendre que, méconnue ou niée, cette structure provoque l'enténèbrement, est encore autre chose ; car, si l'on comprend bien l'interprétation proposée, l'enténèbrement serait la juste et inévitable sanction de qui, voulant mimer le Christ, paie le prix de cette démesure. Ou encore la structure christique, présente mais inversée, « n'empêche pas le texte nietzschéen de laisser échapper celui qu'il mime ». Ainsi la faille s'insinue de ce que Nietzsche se prend pour le Christ sans l'être.

Le défaut de cette interprétation, outre le fait qu'elle donne à penser que joue presque mécaniquement une justice immanente, qui assaille celui qui méconnaît le Christ selon la vérité du dogme catholique, est qu'elle tient pour acquis ce qu'il faudrait justement démontrer : à la fois que Nietzsche adhérait à la conception christique qu'on lui prête, et qu'il n'eût point adressé à toute idée de médiation une critique radicale. Or sur ces deux points, le doute n'est pas permis : d'une part, Nietzsche, tout admirateur qu'il soit du Christ, « le chef-d'œuvre de la nature [2] », ne voit en lui que Jésus, le messager d'une certaine doctrine, et, d'autre part, il poursuit comme symptôme de maladie et de faiblesse toute recherche de salut auprès d'un médiateur. Plutôt que de partir de la systématisation catholique concernant le Christ pour y situer l'entreprise nietzschéenne, il vaut donc mieux tenter de restituer le propos de Nietzsche, en tant que celui-ci nous importe encore : nous nous attachons donc moins ici à une pensée « en soi », qu'à ce qui nous paraît se jouer en elle pour nous. De ce point de vue, on peut tenter de nouer ainsi la problématique nietzschéenne : viscéralement, instinctivement formateur de dieux ou créateurs d'idoles, l'homme se prend au piège de ses propres illusions et, à l'orée du monde moderne, commence à éprouver le vide de cette idolâtrie (1ère partie) ; mais au sein du christianisme la référence à Jésus a constitué et constitue un des hauts lieux de cette tendance à figer le réel, à l'absolutiser, à en faire la référence-type (2ème partie) ; par là même cette idolâtrie d'une figure humaine du divin range le christianisme parmi les religions moralisées de la mort de Dieu, c'est-à-dire parmi ces entreprises humaines de dévalorisation du divin (3ème partie).

Les idoles au grand jour

Ce qui ne peut pas ne pas provoquer la réflexion croyante, ce qui bouleverse le paysage ratissé des idées reçues, c'est cette accusation proférée par le plus athée des athées, que le christianisme lui-même est créateur d'athéisme. — Loin donc, selon Nietzsche, que la sécularisation du monde moderne relève d'un processus non-chrétien, elle est l'effet très direct de l'éducation chrétienne, l'auto-effondrement d'une religion, fondée sur une contradiction de valeurs maintenant mise à jour. Voilà en quoi le débat n'est pas circonscrit à quelque problème

théologique particulier et limité, mais s'inscrit dans une méditation tragique sur le devenir de nos sociétés.

La position de Nietzsche envers le christianisme est à situer dans le contexte plus large de sa critique envers toutes les idoles, ou envers toutes les valeurs érigées en absolu, placées au-dessus de la tête des peuples dans l'inconscience de leur origine trop humaine [3]. Or « il y a dans le monde plus d'idoles que de réalités : c'est ce que m'apprend le « mauvais œil » que je jette sur le monde, et aussi la « méchante oreille » que je lui prête [4] ». Les idoles ne sont donc point rangées dans le musée religieux, visitées seulement par quelques demeurés : ce sont tout simplement les « idées modernes », celles auxquelles on a besoin de croire pour ne pas sombrer dans le nihilisme : l'égalité, la justice, le progrès, etc... Idées ou idoles modernes assurément, mais de toujours : la modernité n'étant elle-même qu'un produit tardif et peu original, contrairement à ce que pense « le tard-venu ». « Quant aux idoles qu'il s'agit d'ausculter, poursuit le même passage, ce ne sont pas des idoles de l'époque, mais des idoles *éternelles,* que l'on frappe ici du marteau comme d'un diapason — il n'est pas d'idoles plus anciennes, plus convaincantes, plus gonflées de leur importance »... L'idolâtrie actuelle n'est donc que l'idolâtrie de toujours, cachée sous d'autres formes. Mais le pullulement de l'idolâtrie est tel que l'idole ne fait pas nombre avec le réel, l'illusion avec le vrai : « Ce qui... est appelé « idoles », c'est tout simplement ce qu'on nommait auparavant « vérité ». *Crépuscule des idoles* — en clair : c'en est bientôt fini de la vérité ancienne [5]. » De même que ce que l'on a appelé « le bien » n'est peut-être rien d'autre que « le mal [6] », de même la « vérité » ancienne, celle de toujours et celle de maintenant, n'est peut-être que mensonge. Il faut dire « peut-être » en effet parce que la falsification, ou le faux monnayage, oblige à « ausculter », à peser, à mesurer, donc à trier ce qui est réactif dans les valeurs et

ce qui, malgré tout, se mêle d'affirmation et de vitalité. A quoi il faut ajouter encore qu'il ne s'agit pas de procéder à un examen à partir de l'extérieur, de condamner l'obscurantisme des structures sociales ou du monde moderne. Il faut ausculter ce rapport subtil des volontés aux idoles, ce qui fait qu'elles sont voulues. Et évidemment l'auscultation commence par soi-même. « On a dit justement : « là où est votre trésor, là aussi est votre cœur, et *notre* trésor est là où bourdonnent les ruches de notre connaissance [7]. » La métamorphose porte sur sa propre volonté, comme le marteau du tailleur doit frapper la pierre pour y engendrer la statue. Mais c'est sur soi-même qu'il faut frapper. La dureté vise le créateur lui-même : « Pourquoi si dur ? — dit un jour le charbon de cuisine au diamant ; ne sommes-nous pas proches parents ? » Pourquoi si mous ? O mes frères... Pourquoi si mous, si mollissants, et fléchissants... Et si votre dureté ne veut pas lancer des éclairs, et séparer et déchiqueter : comment pourriez-vous vaincre avec moi [8] ? » Le but est atteint, non point quand l'idolâtrie est dénoncée du dehors, mais quand la volonté s'est créée par la répudiation de son idolâtrie. « Non d'avoir renversé l'idole, mais d'avoir brisé l'idole *en toi,* c'est *cela* qui fut courageux [9] ! »

Mais pourquoi les idoles ? pourquoi cette tendance « éternelle » à falsifier le réel ? A la suite d'un passage, déjà cité, de l'Avant-propos du *Crépuscule des idoles,* Nietzsche ajoute que « ces idoles sont de plus en plus creuses ». Cela ne les empêche pas d'être celles auxquelles on *croit* le plus. Aussi surtout dans le cas des plus distinguées d'entre elles, ne les appelle-t-on jamais des idoles... La conjonction de l'inconsistance la plus grande et de la croyance la plus forte fait faire un pas de plus du côté de l'origine de la volonté d'idolâtrer, que Nietzsche appelle aussi la « volonté de croyance ». Pour s'en tenir au vocabulaire de la même période (1886-1888), on peut dire que l'enjeu ici n'est autre que le nihilisme : non point le nihi-

lisme accompli ou achevé qui succédera peut-être à la « décadence » actuelle, mais le nihilisme imparfait, creuset du surgissement de la fable du « monde vrai ». Par faiblesse ou impuissance à affirmer, donc à vouloir le monde, et à se vouloir dans le monde, l'homme efface sa condition sous la projection d'un monde de l'idéal. Il a besoin de s'identifier à la fiction de l'idéal, du but, de ce que Zarathoustra appelle les arrière-mondes, pour ne pas voir ce qu'il en est du réel ; il veut se donner un monde simplifié, unilatéral, dans lequel les reliefs, les opacités, les rigueurs s'estompent au profit du seul « bien » ou du seul « vrai ». Ainsi suscite-t-il des valeurs qu'il place au-dessus de sa tête pour pouvoir croire à un monde désirable (monde de justice, paix perpétuelle, vie éternelle...) ; mais de telles valeurs sont le produit du néant, puisqu'elles naissent du désir de l'idéal par refus de la rudesse du réel ; il n'est donc point étrange qu'elles engendrent à leur tour le néant, lorsque leur « auscultation » manifeste leur origine. « Si nous sommes « désabusés », ce n'est pas par rapport à la vie : mais parce que nous avons ouvert les yeux sur les « désirabilités » de toutes sortes. Nous voyons avec une fureur ironique ce que veut dire « idéal » : nous ne nous méprisons que pour n'avoir pas su réduire jusqu'à présent cet absurde mouvement qui s'appelle « idéalisme [10]. » ». Ainsi : « Ma conclusion est : que l'homme *réel* représente une valeur de beaucoup supérieure à celle de l'homme ' désirable ' d'un quelconque idéal jusqu'alors ; que toutes les ' désirabilités ' eu égard à l'homme furent d'absurdes et dangereuses extravagances, au gré desquelles une espèce d'hommes particuliers voudrait imposer à l'humanité *ses propres* conditions de conservation et de croissance en tant que loi ; que toute ' désirabilité ' de semblable origine parvenue à la souveraineté a jusqu'alors réprimé *de façon dégradante* la valeur de l'homme, sa force, la certitude de son avenir ; que la misère et l'étroite intellectualité de l'homme se dévoilent le plus, aujourd'hui encore, lorsqu'il

désire (wünscht) ; que la capacité de l'homme à poser des valeurs était jusqu'à présent developpée à un trop bas niveau pour qu'il puisse rendre justice à la *valeur* effective, et pas seulement ' désirable ' *de l'homme* ; que l'idéal jusqu'à ce jour a été proprement la force calomniatrice du monde et de l'homme, le souffle empoisonné sur la réalité, la grande *séduction qui mène au néant* [11]. » L'homme a désiré la fiction idéale, par faiblesse à vouloir la richesse du réel. L'ambiguïté de l'idolâtrie tient à ce qu'elle mime le pouvoir humain créateur de valeurs, qu'elle s'appuie sur le dépassement qui le constitue, puisque vouloir ce qui est, c'est justement le vouloir, le créer, et en aucune façon s'incliner devant le réel pour se charger du poids des choses à la manière du chameau [12] ou de l'âne. « Créer ou être supérieur à ce que nous sommes nous-mêmes, c'est *notre* essence (wesen). *Créer par-dessus nous-mêmes !* Telle est la tendance de la procréation, la tendance à l'action et à l'œuvre. — De même que tout vouloir présuppose une fin, de même *l'homme présuppose un être,* qui n'est pas là, mais qui fournit la fin de son existence. Voilà la liberté de toute volonté ! Dans la *fin*, réside l'amour, la vénération, la vue de la perfection, l'aspiration [13]. » Ce texte équivoque suggère bien une ligne de partage ; celle que ne cesse de repérer l'analyse généalogique : ou bien la création de valeurs se fait selon la ligne de l'affirmation, de l'ascension vitale, de la surabondance qui va jusqu'au gaspillage — et l'on est sur la voie du créateur ; ou bien la création n'est que réaction si elle procède d'une volonté avaricieuse, déclinante, peureuse de la vie, morbide [14]. On peut créer au-dessus de soi-même par volonté de puissance affirmative, donc avec cette force qui permet de ne pas se laisser piéger par l'idéal posé, mais au contraire de le détruire pour le vouloir encore ; on peut aussi créer au-dessus de soi un idéal que l'on détache de soi pour le figer en un « monde vrai », négateur de l'apparence déclarée illusoire.

Ainsi la critique nietzschéenne de l'idole est en réalité *une critique de toutes les médiations* par lesquelles l'homme croit pouvoir se donner une réalité plus réelle que la réalité triviale, un monde plus vrai que celui de la contradiction et de l'équivoque. C'est pourquoi « Dieu » en tant que l'idéal suprême ou en tant que super-réalité permettant à l'homme de se sauver de la trivalité du devenir peut apparaître dans ce contexte comme le mensonge suprême, ou comme « la principale *objection* contre l'existence [15] ». C'est pourquoi aussi le christianisme peut apparaître comme le produit d'une volonté faible qui cherche à se donner l'illusion de détenir le monde vrai. Ce large horizon permet de situer ce qui procède selon Nietzsche, d'un processus d'idolâtrie au sujet de Jésus.

Jésus transformé en idole

Si l'histoire des hommes est marquée depuis ses origines les plus lointaines, selon Nietzsche, par la création d'idoles, donc par le ressentiment, l'agressivité, les refus égoïstes et paresseux de toutes sortes, quelques hommes rares ont cependant échappé à cette espèce de fatalité, et indiqué, soit par leur vie, soit par leurs œuvres, d'autres voies à l'humanité. Ces individus, certes, n'ont pas été entendus, ou leur message a été recouvert par les interprétations falsificatrices des disciples, mais ils sont autant de signes qu'une autre façon d'être homme que la façon avaricieuse et mesquine, est possible. Pour Nietzsche, Jésus prend rang parmi ces très rares ; certes ce qu'il fut et ce qu'il a dit ne nous parvient que repris et déformé dans des images toutes faites dans lesquelles ses disciples et la tradition ont cherché à l'enfermer ; mais en même temps ces images se trahissent et montrent aussi à quel point ce personnage unique échappe aux classifications. On le dit « sauveur », alors que, par lui-même, il n'a jamais prétendu se substituer à la démarche par laquelle tout homme doit prendre en main sa vie ; on le dit « moraliste », alors qu'il a montré une étrange indifférence au cours des choses, et aux valeurs traditionnelles ; juif sans doute par son origine, il montre une étonnante liberté à l'égard du péché, ne condamnant pas, ne jugeant pas, interdisant même à ses amis de le faire ; on le dit « fondateur de religion », lui qui fut si vivement aux prises avec les autorités sacerdotales et religieuses de son temps, lui qui n'a imposé aucun dogme ou aucune croyance précise, mais qui a tenu pour nulles les garanties que se donnent les hommes de détenir le salut.

Inclassable, Jésus l'est en effet, à cause même du caractère encore inouï et extrêmement ténu, fragile, de son « gai message » : il ne profère qu'une seule chose, incessamment répétée, parce que ce message indique une attitude simple, dépouillée, redoutable. Ce message tient en un mot : le Royaume de Dieu est dans nos cœurs. Donc il n'est pas pour demain, ou pour après la mort, ou pour une lointaine éternité. Il palpite au cœur de chacun, pour peu que chacun cesse de le chercher ailleurs que là où il se trouve vraiment. Non par le moyen du culte, des dogmes, de la morale, de l'obéissance aux autorités établies, mais dans l'acquiescement à ce qui est immédiatement là : acquiescement redoutable à proférer et à vouloir, parce qu'il suppose une simplicité enfantine, parce qu'il entraîne que l'homme se considère lui-même comme fils envers la réalité (« fils de Dieu ») et considère la réalité la plus proche comme paternelle (« Dieu Père »).

Message bouleversant pour la morale ancestrale faite de dénégations et de refus, parce que ce message engage l'homme à *dire oui,* à entrer dans un mouvement de totale déprise de soi. Message pourtant unilatéral et finalement inconsistant : Jésus n'a pas vu à quel point il était difficile d'entrer dans le « gai message » qu'il propose, parce que

les hommes ne tiennent pas au fond à lâcher prise : il n'a pas vu non plus que l'anarchisme latant de sa pratique ne pouvait que coaliser contre lui les puissances établies qu'il rejetait au rang des institutions inutiles et sans importance. Ou plutôt il l'a vu, mais trop tard : sur la croix ; lorsque ces puissances l'eurent cloué dans son impuissance et purent dès lors reprendre à leur compte cette mort qu'elles avaient voulue en en faisant le centre d'une religion nouvelle. L'aveuglement de Jésus dénonce la partialité de son message : il entraîne à proférer un oui sans force, sans puissance destructrice et transformatrice de la réalité, un oui qui reste à la surface des choses, incapable de les prendre à bras le corps pour les transmuer. En ce sens Jésus reste un « faible », non pas vraiment un maître ou un créateur.

Mais si Jésus s'est trompé et a payé son erreur, il a aussi, de manière unique dans l'histoire humaine, indiqué ou pressenti l'orientation juste sur laquelle l'homme doit s'engager : non point s'enfermer dans le non, la dénégation, le ressentiment ou l'agressivité, mais entrer peu à peu dans le oui, la déprise et l'acquiescement à l'éternité qui fait signe dans l'instant renouvelé. Il s'est situé au niveau de ce qui seul, en définitive, importe à l'homme — même si la tradition a recouvert ce message, et si l'actualité s'organise pour en détourner l'homme. Le oui sans calcul à l'Eternité présente.

Rappeler ce que, pour l'esssentiel, Jésus est pour Nietzsche, c'est faire apparaître que Jésus est un être d'exception : essentiellement un être qui fait exception à la tradition chrétienne. Affirmation trop simple, nous le verrons, mais qui permet en effet de laisser venir à soi, si l'on ne s'insurge pas trop vite, la question du rapport des croyants à Jésus. Certes nul n'affirme aujourd'hui que ce rapport soit simple : à preuve l'immense chantier que constitue la christologie, bien que l'inflation verbale ne soit pas signe de qualité. Mais Nietzsche peut inviter à

tenir le plus grand compte de la complexité de ce rapport, en deça même d'une question de falsification. En effet il souligne à juste titre le caractère inimitable de Jésus et même le caractère non-réfutable ou non tangible de son message : selon lui le message de la Bonne Nouvelle étant essentiellement *praxis* concerne avant tout celui qui l'accueille et qui le porte à acquiescer là où il est, et, quelle que soit sa situation morale ou sociale, à dire oui. Par conséquent toute tentative d'éviter cette praxis, par exemple en détournant le regard du présent vers Jésus pour s'arrêter à son message ou à son personnage, constitue déjà en soi une trahison de ce qu'il voulut. Car Jésus « ne revendique rien pour lui seul [16] » ; il ne demande pas qu'on admire ce qu'il a fait, ni même qu'on s'arrête au contenu de son message, puisque ce contenu ne cesse de renvoyer hors de lui-même : il est la *praxis* par laquelle l'homme se décide à sortir de ses peurs pour accueillir ce qui est. De ce point de vue, toute « christologie » en tant que discours sur Jésus est déjà une trahison de principe envers Celui qui ouvre au Royaume et interdit qu'on se ferme sur sa personne.

Cette thèse rejoint d'ailleurs, pour une part, tout un courant de la tradition chrétienne par laquelle en effet Jésus et le chrétien n'ont pas à faire nombre, puisque le chrétien comme tel est un autre Christ. Mais cette thèse se retourne en dénonciation à partir du moment où Nietzsche accuse les disciples d'avoir fixé le regard sur Jésus par peur de faire ce qu'il fit lui-même, et de l'avoir exalté comme médiateur par lequel était donnée la réconciliation, bref à partir du moment où ils sortent l'existence de ses gonds en proposant une figure médiatrice. Ainsi au lieu d'affronter ce qui est, à mains nues, cherche-t-on un substitut, que l'on exalte d'autant plus qu'on se détourne de ses injonctions. Assurément la tentation des christologies consiste justement à spéculer sur l'être de Jésus, au risque d'oublier que, pour nécessaire qu'elle soit, cette

spéculation n'est que seconde par rapport à une Nouvelle annoncée et reçue.

Et il est heureux que l'on ressaisisse mieux, de nos jours, que le « point de départ » de toute christologie tient dans la proclamation d'une espérance pour ceux et celles que la nouvelle concerne, d'une proposition d'un sens et de l'ouverture d'un avenir qui prend forme dans l'aujourd'hui [17].

Un christianisme a-chrétien et a-religieux

On pourrait s'étonner de ce que Nietzsche semble si peu situer Jésus dans un contexte spécifiquement religieux. Mais cet étonnement s'égarerait sur la portée du propos nietzschéen. Certes, il faut redire que Nietzsche aborde Jésus à partir d'une tradition luthérienne piétiste et plus particulièrement que sa conception est fortement marquée par la tendance de l'exégèse et de la théologie « libérales ». Jésus n'est pas le Christ tel que le confesse la tradition catholique, ni même celui des confessions de foi des premiers grands Conciles œcuméniques. Il est ce personnage que l'on tente d'exhumer en présupposant que les livres qui nous en parlent, sont l'objet de falsifications et de déformations. Si ce présupposé signifie que les Ecritures chrétiennes ne sont point des comptes rendus journalistiques des événements narrés et qu'ils appellent l'interprétation, il n'y aurait là nulle question. Si ce présupposé fait corps avec cet autre postulat que seul le plus primitif, ou le plus archaïque, est authentique, il y a là un a-priori qui appelle explication. On ne peut douter que Nietzsche partage ce dernier postulat avec la plus grande partie de l'exégèse de son temps. Or une contradiction frappe le lecteur : d'un côté Nietzsche exalte la philosophie rigoureuse et soupçonne le chrétien d'être incapable de lire un texte avec probité [18] ; de l'autre, sa propre lecture des

textes de l'Ecriture fait fi de toute exigence de rigueur et se développe sans le moindre souci méthodologique. Faut-il y voir la marque d'un ressentiment qui bouscule l'honnêteté et conduit à « ne pas vouloir voir » ? Assurément, mais la contradiction est si forte qu'elle oblige à se demander s'il ne faut pas changer de terrain : Nietzsche ne lit pas les textes en exégète, et ce serait vanité que d'instaurer la discussion sur cette base. Il est clair, en effet, que l'approche de Jésus part d'un a-priori intelligible seulement dans la cohérence du discours nietzschéen, selon lequel Jésus représente une figure du oui, aussi éminente que tout à fait ratée. Le même a priori donne aussi à comprendre que Jésus « intéresse » Nietzsche justement par le refus impliqué par son message de se limiter à une sphère soi-disant religieuse : Jésus suscite l'homme à « être juste » à l'égard de l'univers, et non pas à « être juge » ; voilà pourquoi il prend rang parmi les vrais « têtes philosophiques » — puisque *la* différence qui sépare les « têtes philosophiques » et toutes les autres tient dans cette aptitude créatrice de justice [19], énoncée par Jésus.

Tel est sans doute l'essentiel : Jésus invite à lâcher prise — mais sans apercevoir à quel point l'homme résiste à cette déprise et à quel point la réalité est rude. D'où l'irréalisme et la naïveté de Jésus. Mais peu importe à notre propos la « reconstitution » romantique et anarchisante qu'opère ici la lecture nietzschéenne. C'est l'essentiel qui doit être retenu parce qu'il permet de situer cet autre jugement selon lequel le christianisme va se constituer contre le message simple de Jésus, et ainsi prendre rang dans l'histoire d'une erreur, celle du « monde vrai ». Le génie de l'apôtre Paul fut de fixer celui qui appelait à perdre tout point fixe : *le fixer* sur la croix certes en valorisant la mort de Jésus comme acte donnant accès au Royaume et à la vie, fixer ainsi la vie *sur* la mort, mais fixer encore Jésus en faisant de la confession de Jésus comme Sauveur la *condition du salut* pour tout croyant. A

travers Paul d'ailleurs, c'est la vengeance juive qu'il faut reconnaître à l'œuvre dans la destruction et l'abolition du message de Jésus : l'insatisfaction devant ce qui est et la volonté de l'idéal entraînent le travestissement et le faux-monnayage. Jésus qui voulait disparaître pour que l'homme affronte sans masque l'existence, devient le moyen de confondre les païens et de triompher de tous ceux qui refusent les illusions de l'idéal. Il symbolise cet idéal et cet arrière-monde : le crucifié sert à défier la volonté affirmatrice. Du même coup, en se substituant au réel acquiescé dans sa profondeur, (qui trouve son symbole en Dionysos), il sert de prétexte pour ne pas voir l'abîme ou la présence de l'Eternité dans l'instant qui survient. Et par là même, idole produite par la peur humaine, il falsifie le divin en ce qu'il a de non humanisable. Voilà pourquoi le christianisme (paulinien) est une invention humaine : le Dieu chrétien n'est que la construction derrière laquelle l'homme abrite sa peur de la vie. Dans un texte posthume, de l'hiver 1887-1888, Nietzsche rappelle cet épisode de la mort de Voltaire ; le curé harcelait Voltaire mourant : « croyez-vous à la divinité du Christ ? », et celui-ci, furieux, de répondre : « au nom de Dieu, ne me parlez pas de cet homme-là ! » Voilà qui résume, commente Nietzsche, tout ce contre quoi avait lutté cet esprit audacieux : « Il n'y a rien de divin dans ce juif de Nazareth [20]. »

Voilà comment le *christianisme prend rang dans la logique du nihilisme.* Né de la volonté de néant, celle qui préfère le désirable au réel redouté parce que redoutable, il s'alimente de la même volonté et dévalorise ce qu'il touche. Le divin même prend figure humaine et particulièrement figure de créancier, celui qui n'offre son pardon que sous condition [21]. Dans la page « Comment, pour finir, le « monde vrai » devint fable [22] », dans cette fable de la fable nihiliste, le christianisme fait suite au platonisme, mais ne s'identifie pas à lui : au lieu de poser un

monde vrai, seulement accessible à l'homme sage et pieux (ce qui suppose encore une certaine actualité de ce monde), il le pose comme inaccessible maintenant, donc seulement promis sous la condition du repentir du pécheur. Double condition : morale, liée à la conversion ou à la reconnaissance du péché, et chronologique, liée à un temps posé dans le futur. Cet « affinement » du platonisme constitue donc un « progrès de l'idée », parce que celle-ci, s'intériorisant dans la volonté morale, devient plus insaisissable. Par là notre analyse fait retour à son point de départ : la volonté nihiliste de susciter des idoles est présente au cœur du christianisme contre le message même de Jésus. Une image humaine se substitue au divin ; une dépréciation morale du monde lui fait corps puisque le monde doit être mauvais, ou l'homme doit se reconnaître pécheur pour accéder à la justice. Dès lors l'enjeu, tel que nous l'entendons, tient à la fois dans le rapport entre religion et morale, dans l'insistance mise sur la valeur rédemptrice de l'œuvre de Jésus, et enfin dans la place médiatrice reconnue à Jésus. Cette triple question structure notre prochain chapitre. Le rappel synthétique de ce que nous percevons du message de Nietzsche s'imposait avant d'adopter désormais un autre point de vue : celui qui s'essaye à parler à partir de et dans la cohérence de la foi.

NOTES DU CHAPITRE II

[1] Jean-Luc Marion. *L'idole et la distance (Cinq études).* Grasset, Paris, 1977, p.86.
[2] *K.G.W.* VIII, 2. 11 (336) (tr. fr. *O.P.C.*, t. XIII, p. 324) Hiver 1887-1888.
[3] *Ainsi parlait Zarathoustra,* I, « Des mille et un buts ».
[4] *Crépuscule des idoles,* Avant-Propos.
[5] *Ecce homo, Pourquoi j'écris de si bons livres :* « Crépuscule des idoles ».
[6] *Par-delà bien et mal,* § 1 et sq. ; *La généalogie de la morale,* Avant-Propos, § 3 et § 6.
[7] *La généalogie de la morale,* Avant-propos § 1.
[8] *Ainsi parlait Zarathoustra,* III, « Des anciennes et des nouvelles tables », § 29.
[9] *O.P.C.,* tome VIII, volume 2. *Dithyrambes à Dionysos. Poèmes et fragments poétiques posthumes (1882-1888),* pp. 202-203 (automne 1888)
[10] *K.G.W.* VIII, 2 11 (124) (tr. fr. *O.P.C.* t.XIII, p.253) Hiver 1888.
[11] *K.G.W.* VIII, 2. 11 (118) (tr. fr. *O.P.C.* t.XIII, p.250) Hiver 1887.
[12] *Ainsi parlait Zarathoustra,* « Les trois métamorphoses ».
[13] *La Volonté de puissance,* II, ch. 4, § 300. Année 1884.
[14] Tel est le fondement de l'opposition entre morale seigneuriale ou aristocratique, et morale des esclaves : cf. *Par-delà bien et mal,* 9ème partie : « Qu'est-ce qui est distingué ? » (« Was ist vorhehm ? ») ou *Le Cas Wagner,* Epilogue.
[15] *Le crépuscule des idoles, Les quatre grandes erreurs,* § 8.
[16] *L'Antichrist,* § 29.
[17] Joseph Moingt, « 'Montre-nous le Père'. La question de Dieu en christologie », in *Visages du Christ. Les tâches présentes de la christologie. R.S.R.* 65/1977 1 et 2, pp. 305-338, surtout p. 317.
[18] *K.G.W.* VIII, 3. 14 (57) et 14 (60) (tr. fr. *O.P.C.* t. XIV, p. 47), début de 1888.
[19] *Humain trop humain,* II, § 33 à propos d'un débat avec Schopenhauer
[20] *K.G.W.* VIII, 2. II (95) Hiver 1887-1888.
[21] *La généalogie de la morale,* II, § 20 et § 21
[22] *Le crépuscule des idoles (O.P.C.* tome VIII, volume 1, p. 80-81

Chapitre III

Les enjeux du débat d'un point de vue chrétien

La démarche, esquissée au terme du chapitre précédent et développé dans les pages suivantes, n'est pas sans présupposés. Ceux-ci, comme il va de soi en une réflexion philosophique et théologique, ne peuvent être exhumés sous peine d'anéantir le discours lui-même. Mais évoquer « la cohérence de la foi » indique de soi une prise de position qui met notre propos, par principe, à une distance considérable du discours nietzschéen. Nous savons en effet que, pour Nietzsche, il est inutile de s'attarder à analyser une quelconque cohérence de l'attitude de foi, puisque celle-ci se déploie à partir de motivations affectives, enracinées dans une inaptitude physique à supporter l'altérité. Cela est si vrai que Nietzsche n'analyse pas le contenu des affirmations centrales de la foi ou du dogme chrétien. Et s'il y attache si peu d'importance, c'est en vertu d'un accord plus profond avec la tradition piétiste (et luthérienne), qu'on ne le pense et qu'il ne le soupçonne lui-même. Cette tradition considère avec méfiance, pour ne pas dire plus, toute prise au sérieux d'une démarche rationnelle, considérée en elle-même ou au sein de l'acte de foi : il n'est pas rare qu'elle identifie cette démarche avec la « superbe » humaine, donc avec le refus de la grâce salvifique qu'est Jésus-Christ. En un sens, Nietzsche tire les conséquences extrêmes d'un tel exclusivisme : il renverse ce surnaturalisme trop « divin » en son contraire et montre, non sans raison, ce qu'il cache de mécanismes

psychologiques « humains trop humains ». Quant à nous, nous ne tenons pas pour juste, du point de vue de la foi chrétienne, un tel unilatéralisme qui croit grandir la gloire de Dieu à la mesure de l'humiliation de la créature, image de cette même gloire. De plus, comme nous le montrerons en quelques exemples, la radicalité soi-disant évangélique de mainte théologie protestante, son ardeur impressionnante à revendiquer pour elle l'aval de la parole de Dieu, cache mal la présence refoulée d'une raison, fort peu raisonnable, dès lors qu'on ne lui fait pas la place qui lui revient dans l'accueil de la Parole. D'ailleurs on ne verrait guère comment éviter l'exclusivisme sectaire ou le rétrécissement sur des positions excluant tout débat, si l'on n'admettait pas la présence de cette instance de raison au sein même de la démarche de foi.

Notre point de départ n'est donc, ni la tradition critiquée principalement (mais pas uniquement) par Nietzsche, ni son analyse de la volonté de croyance. Les motifs de notre attitude apparaîtront dans le processus même où l'on s'engage ici, puisque parler de démarche rationnelle interdit « le coup de marteau » dogmatique et engage en un processus qui exhibe peu à peu son bien-fondé. Mais que le croyant ne soit pas à ce point enfermé dans sa maladie et prisonnier de la volonté faible se manifeste dans l'aptitude, assez remarquable de certains philosophes chrétiens actuels, à lire Nietzsche avec la rigueur et la probité intellectuelle qu'il souhaitait et qu'il estimait impossible de la part de chrétiens. Cette capacité d'accepter et de vouloir la différence, par contre, ne semble pas toujours présente, et à beaucoup près, dans l'actualité des interprétations de la pensée nietzschéenne, qui prétendent pourtant s'inscrire dans un refus délibéré de toute croyance. Le tableau de ce manque d'honnêteté intellectuelle ou de la falsification délibérée pourrait être abondamment illustrée, depuis la présentation de la philosophie nietzschéenne avec l'aide exclusive d'écrits posthumes plus ou moins tronqués et cités sans dates ni références [1], jusqu'à ces élucubrations où la référence à Nietzsche n'est que prétexte à règlements de comptes et mépris pour les données les moins discutables du texte mis en cause [2]. L'apologétique n'est pas de saison ici ; il s'agit bien plutôt, à travers cet exemple, de faire apparaître « l'excès » de l'analyse qui tient le croyant pour incapable de vouloir la différence, même si telle ou telle remarque exprimée en passant et favorable aux chrétiens n'infirme pas la thèse fondamentale [3] ; il s'agit aussi de manifester qu'une autre instance que celle d'une affectivité noyée dans ses propres problèmes, peut effectivement jouer chez le croyant, contrairement aux affirmations polémiques et, sur ce point, particulièrement malveillantes de Nietzsche.

Un autre postulat de notre démarche peut encore être mis au clair. Alors que Nietzsche tend à considérer l'être-croyant comme fixé, voué à l'identique monotonie de la répétition morte sous la puissance du ressentiment non créateur, nous tenons que l'être-chrétien est intrinsèquement marqué par la nécessité de la réinterprétation de soi. Loin d'être fixée en une rigidité essentielle, la vie chrétienne se vit selon une articulation et un jeu souple, lesquels, nous le verrons, impliquent la référence à plusieurs instances non superposables. De plus, justement parce que l'être chrétien est plus adéquatement désigné comme un *devenir-chrétien,* il lui est essentiel d'entendre les raisons alléguées contre lui et de les prendre au sérieux. Il s'agit alors si peu de récupération que cette écoute décisive n'a pas pour finalité première de détourner l'autre de ses erreurs éventuelles, mais d'aider à la conversion de soi-même vers plus de vérité, donc d'effacer l'unilatéralisme ou l'étroitesse de la vie de foi — et par là de provoquer autrui à un identique effort sur lui-même. Si par contre la foi n'était que l'enfermement crispé sur soi, il n'y aurait pas d'autre recours que l'apologie d'un christianisme établi une fois pour toutes, et la condamnation de

toute pensée adverse. Si théoriquement et jusque dans l'actualité immédiate, une certaine théologie se développe sur ces présupposés, on ne le conteste pas ici — et c'est en quoi aussi la critique nietzschéenne garde sa force. Il fallait suggérer que ce présupposé nous est étranger, et ne s'identifie pas, sans plus, à la foi.

I

LA MORALISATION DE LA RELIGION : UNE RELIGION SANS MORALE ?

Le processus de moralisation

Le rapport entre religion et morale est analysé par Nietzsche avec une complexité et une subtilité à laquelle on ne fait pas toujours droit. On peut rappeler très schématiquement que l'introduction de la morale dans la religion relève, d'une part, d'un processus psychologique et, d'autre part, d'une intervention historique : le processus psychologique est celui de la constitution de la conscience et de la mauvaise conscience, constitution à la fois collective (s'étendant sur des millénaires) et individuelle (l'individu reproduisant ce processus) ; l'intervention historique est celle des religions ascétiques qui viennent cristalliser la mauvaise conscience et donner sens au ressentiment en désignant l'homme même comme coupable du malaise éprouvé dans le monde. Or la multiplication de la religion par la morale pose une contradiction dont la solution sera la victoire de la morale sur la religion, ou encore l'effondrement de la religion par la morale, ou encore la victoire de l'athéisme [4]. Mais cette analyse pré-historique (archaïque) et historique de la mauvaise conscience est aussi ramassée dans l'analyse généalogique de « *la volonté de croyance* ». Il est alors montré que la croyance s'enracine dans un besoin de savoir à quoi s'en tenir, lequel reproduit ce même processus d'une surimpression de la morale et de la religion. En effet le besoin de l'idéal (justice, monde meilleur, vie éternelle) se confond avec la croyance, si bien que Dieu est moins voulu et reconnu pour lui-même que comme fondement et justification de l'idéal.

La moralisation de la religion soulève ainsi deux questions différentes : la première est celle du lien entre culpabilité, péché et religion ; l'autre est celle de l'identification de l'idéal moral à la religion dans la volonté de croyance. Mais nous pouvons concentrer notre attention sur la seconde. En effet malgré la différence des approches, la moralisation de la foi par la volonté de croyance entraîne aussi une culpabilisation de la conscience, et l'on peut même dire que la culpabilité constitue le ressort de la croyance. De plus, Nietzsche traite la première question sans poser une identification complète entre culpabilité et religion ; comme le montre une lecture attentive de la seconde dissertation de *La généalogie de la morale,* le péché n'est que l'interprétation sacerdotale d'une mauvaise conscience latente, le passage d'un implicite à un explicite. Si donc la religion contribue à fixer la culpabilité, elle ne la crée pas [5]. Notre réflexion peut donc prendre pour base ce qui a lieu dans le phénomène désigné sous le nom de *volonté de croyance.*

Il faut commencer par reconnaître toute sa force à la critique nietzschéenne en même temps que sa pleine actualité. Pour « faire concret », — pour partir du vécu et de l'expérience (du moins de ce que l'on tient pour tel et qui est une approche fort tamisée du réel), toute une prédication chrétienne a besoin de s'appuyer sur la méchanceté du monde, sur ses misères et ses injustices ; dans le même temps, elle doit faire jouer les ressorts psychologiques de l'indignation, et donc du ressentiment, pour susciter l'adhésion de foi. Sans doute à cause des difficultés de présenter une catéchèse ouvrant sur la contemplation de l'histoire du salut et du mystère de Dieu, on prend appui sur une morale (en réalité sur du moralisme) pour introduire à la foi. Mais du coup un lien psychologique et logique est posé entre l'indignation morale face au monde tel que (malheureusement) il est, et la foi, au point que celle-ci ne paraît plus que comme une expression de la

première. Dans un article retentissant, François Denantes a su démonter la logique du militantisme, nourrie de dramatisation et d'amplification tragique devant les événements (effectivement dramatiques ou interprétés comme tels), mais aussi de volontarisme moral et d'idéalisme [6]. Il a d'ailleurs montré aussi que cette logique se déploie en toute espèce de croyance, comme en témoigne en effet cette bonne conscience inébranlable liée à une condamnation tous azimuths et à l'indignation quotidienne du militant communiste (ou des journaux et des revues qui entretiennent sa flamme). Nietzsche permet de comprendre que cette exaltation moralisatrice cache des fragilités psychologiques, des incertitudes existentielles, et dévoile en quoi la raideur dogmatique est la contre-partie d'une incapacité à se mouvoir dans le relatif sans l'absolutiser. Mais il donne à entendre aussi à quel point la foi est pervertie par la morale, et peu à peu détruite.

La perversion se manifeste doublement : d'abord dans l'exclusivisme qui rend l'individu incapable d'entendre autre chose que le discours rassurant attendu ; il en découle une lecture des références chrétiennes fondamentales telle que celles-ci convergent pour rassurer la croyance moralisatrice. Qui milite pour la Justice trouve le discours théologique justificateur qui rationalise en Jésus l'homme libre et condamné pour son combat pour la justice, où le militant peut retrouver sa propre image ; qui veut croire à la montée des masses vers la société nouvelle se donne une lecture de l'histoire du salut où le mouvement du peuple de Dieu vers la Terre promise fonde sa propre option. Le « faible » trouve par là à exercer sa puissance, selon l'analyse du chap. 34 *Flâneries actuelles (Crépuscule des idoles)*, puisqu'il parvient à annexer l'histoire du salut à sa propre passion militante. Quel surcroît de puissance peut donner au « faible » une lecture matérialiste des Ecritures pour montrer que l'authentique message évangélique pousse à l'insubordination contre les pouvoirs

établis !... Nul exemple ne montre mieux à quel point la référence à l'Evangile devient source de puissance en vue de fortifier l'insécurité du faible qui a besoin de ce surcroît, faute de pouvoir démontrer la valeur probante de sa position par un discours de raison. Certes un autre élément entre en jeu : faire jouer une référence normative pour la communauté croyante en faveur de sa propre position selon la célèbre formule : si l'Evangile est avec moi, qui sera (osera être) contre moi...

Mais la perversion (pour employer le rude vocabulaire nietzschéen) se manifeste à un autre titre. Elle procède en faisant jouer la culpabilité et en pratiquant la culpabilisation d'autrui. Ici encore l'actualité sociale et politique montre à quel point on a besoin de suspecter le discours adverse, de le confondre, de l'identifier à la mauvaise foi, à la défense d'intérêts inavouables (il est au service des gros monopoles, du pouvoir établi, des puissances étrangères). Ainsi autrui n'est pas ce qu'il dit, mais une victime plus ou moins complice. Ce procédé est le moyen par lequel en effet le « faible » se persuade que le « fort » ne l'est pas autant qu'il le dit, et tente de le persuader qu'il est à son image : un faible, mais avec cette infériorité sur lui : il l'ignore... Moyen de (fausse) domination, puisqu'il donne à croire que, grâce à la désignation du coupable, on maîtrise ainsi la réalité historique [7].

On aperçoit aussi du même coup à quel point l'analyse morale nietzschéenne a mis au jour les processus de la victime émissaire que René Girard croit avoir découverts [8]. Cet auteur qui affiche beaucoup de dédain à l'égard de la philosophie en général et de Nietzsche en particulier, ne semble pas s'être avisé de la proximité de ses propres analyses avec celles de Nietzsche. On pourrait, non sans cruauté, se demander si la violence manifestée par Girard ne vient pas aussi du désir mimétique et si les exclusivismes proférés contre Nietzsche ne relèvent pas des mécanismes si bien dévoilés par lui. Car ce qui frappe

très fortement Nietzsche (comme Girard) dans la morale moderne la plus largement répandue, et donc dans les sphères d'activité économique (course à l'argent), sociale (course à l'égalité), politique (course au progrès indéfini), c'est bien la volonté de vengeance, et donc le besoin de trouver un coupable ou une victime ; il dénonce cette maladie qui consiste à charger un innocent de tous les maux, dans l'attente de la pacification ; le démontage des mécanismes du refoulement s'apparente tout à fait à celui du désir mimétique analysé par Girard : l'autre est celui qui menace l'identité propre, et ceci par un processus tout illusoire, en sorte qu'aucun apaisement effectif n'est possible, car n'importe quelle suspicion, même sans objet « réel », vient toujours alimenter encore le ressentiment.

Or ce mécanisme joue dans les tendances moralisatrices que nous avons évoquées. Car les perversions décrites ne constituent que des épiphénomènes et ici encore « le mauvais œil » de Nietzsche voit profond... Frapper fort sur ces idoles fait « percevoir pour toute réponse ce fameux « son creux » qui indique des entrailles pleines de vent [9] ». Ce son creux est pour Nietzsche celui du néant qui habite les valeurs moralisées. Le phénomène profond que dévoilent les événements de surface est celui d'un triomphe du nihilisme, et, à terme, la victoire de l'athéisme sur le christianisme comme l'effet le plus « nécessaire » ou le plus fatal, selon une expression chère à Nietzsche. On voudrait qu'un tel diagnostic soit pris au sérieux. Le christianisme moralisé porte l'athéisme comme la nuée l'orage. Parce que la foi a partie liée avec des valeurs, elles-mêmes voulues par besoin de justification d'une action ou par désir de s'opposer au monde, vient le moment où le caractère illusoire, humain trop humain de ces valeurs, saute aux yeux. Du coup l'effondrement des valeurs porteuses du militantisme, plus précisément le dévoilement du néant qui les habite, entraîne le non-lieu de la foi. Ou encore la lecture « religieuse » justificatrice de l'action

devient superflue après avoir donné l'impulsion mobilisatrice ; elle s'efface chez un individu qui a pris conscience de « l'autonomie » des « analyses » sociales — ou qui trouve ailleurs d'autres stimulants plus efficaces (ou plus narcotisants).

Séparer la morale de la foi ?

On aperçoit l'enjeu de la critique d'une moralisation de la foi. Il concerne certes la nature de la foi chrétienne, mais tout autant le rôle et la place du chrétien dans la société. Le christianisme est-il libérateur quand il contribue à étourdir la conscience humaine et à jouer le jeu des maladies de l'impuissance amère ? Est-il réellement créateur quand il se déploie dans les perspectives de la dévalorisation de ce qui est ? Ces questions montrent bien qu'il ne s'agit pas de critiquer le militantisme au profit du conservatisme, mais de contester la nature réellement créatrice, transformatrice de l'histoire, d'un militantisme de ressentiment et d'agressivité. A quelles conditions la foi pourrait-elle être réellement créatrice, et à ce titre échapper au ressentiment ? ou encore comment situer le rapport de la morale et de la foi ?

Pour éviter les confusions, on peut être tenté d'opter pour une séparation nette entre foi et morale. Selon une première ligne de pensée, on insistera tout particulièrement dans l'existence chrétienne sur la seule *pratique,* et on la chargera de tout le poids de l'option évangélique. Se déployant dans l'actualité de la relation comme don et pardon, la pratique ainsi comprise s'interdit la nostalgie du passé aussi bien que l'assurance du futur ; elle se risque à tout coup dans l'audace de qui n'a pas la garantie d'une théorie préalable, et cette audace permet de revendiquer le titre d'évangélique [10]. On doit saluer la découverte (tardive chez certains) de l'importance de l'engagement

des libertés dans l'histoire, dont le régime en effet ne s'accommode pas des systèmes déductifs ; mais la valorisation extrême de la décision et de la pratique ne conduit-elle pas au volontarisme moral ? Un comportement qui n'accepterait pas d'exhiber ses justifications et de les mettre à l'épreuve de l'universalisation, serait-il humain et humanisant, donc moral ? Urger de la décision (n'importe laquelle ?) peut aboutir à cautionner, notamment en politique, les forces socio-politiques les plus cyniques, celles qui cachent leur volonté de domination sous les discours généreux, agréables aux oreilles chrétiennes. A quel titre parler alors de pratique *évangélique,* puisque ce terme, qu'on le veuille ou non, renvoie à une justification irréductible à l'action immédiate, à son contenu concret et à ses modalités effectives ? L'évoquer, n'est-ce point chercher une justification, et donc prouver par là même que la pratique ne peut aller sans un système de référence qui a à voir avec l'univers de la foi ? ou alors le volontarisme moral fait corps avec un nominalisme, qui corrobore pleinement la critique nietzschéenne.

Mais on peut refuser le rapport de la foi et de la morale au nom de la *pureté et de la transcendance de la foi,* et sans doute pour ne pas compromettre celle-ci du côté de la morale, elle-même naturellement liée à un système d'obligations et d'interdits. Ne répondrait-on pas ainsi à Nietzsche et à son refus d'une moralisation de la foi ? Il n'est pas sûr qu'on le réfute vraiment, si la conséquence en est la coexistence dans l'individu de deux parts incommunicables, la pureté évangélique confortant l'acceptation plus ou moins cynique du cours du monde ou des impuissances psychologiques [11]. Que serait une foi chrétienne qui resterait sans effet sur la volonté (ou la liberté) qui s'y ouvre ? en quoi consisterait la découverte du mystère de Dieu si cette découverte ne transformait pas, au moins progressivement, l'ensemble des relations avec autrui, et d'abord sa propre relation à soi-même ?

On se méprendrait d'ailleurs lourdement si l'on interprétait l'immoralisme nietzschéen comme un refus de *toute* morale ; la morale de la distinction et du respect vers laquelle il engage et qui présuppose une métamorphose radicale de la volonté, n'est pas la liberté laissée aux instincts, ni le libre cours donné aux passions ; en morale comme en art, le grand style consiste à « devenir maître (Herr) sur le chaos que l'on est, à forcer son chaos à devenir forme [12] ». « Ce sont mes ennemis, lit-on dans un Fragment Posthume de l'hiver 1882-1883 : ils veulent renverser et ne pas construire eux-mêmes. Ils disent : « tout cela est sans valeur » — et ne veulent pas créer eux-mêmes des valeurs [13] ». Et comment en effet éviter la morale si on la définit comme la construction de soi par soi (construction évidemment toujours entreprise dans le réseau des relations sociales) ?

Aussi ne paraît-il pas sain, du point de vue même de la foi chrétienne, de répondre à la confusion entre foi et morale, par la séparation des deux. Le faire reviendrait à exiler la vie chrétienne hors du monde. Et par là on ne se prononcerait pas seulement sur la morale, en prétendant n'y voir qu'une extériorité, forme vide par rapport à l'essentiel de la foi. Mais on léserait la foi elle-même. Le livre de J.L. Houlden, *Ethics and the New Testament* (New York 1977) illustre bien ce risque : cet exégète anglican montre que le Nouveau Testament comme tel ne présente pas de morale unifiée ni même de références morales assignables au christianisme primitif ; même la référence à l'amour, dit-il (p.72), ne peut pas être mise au crédit de tous les auteurs du Nouveau Testament. Ce constat, intéressant et de grande portée, s'appuie pourtant sur un postulat contestable : il en est ainsi, suggère Houlden, parce que le message de Jésus tient entièrement dans l'inauguration d'un nouveau rapport de l'homme à Dieu ; or ce message ne dicte ou ne suggère aucun comportement moral particulier : d'où l'extraordinaire variété des écrits

néotestamentaires parce que les communautés chrétiennes primitives doivent réagir selon les circonstances et selon leur propre inspiration pour fixer des lignes de conduite nécessairement différentes les unes des autres. A une telle position, on est en droit de demander quelle consistance elle donne à ce rapport à Dieu, inauguré par Jésus, qui n'informe en aucune manière le rapport de l'homme à lui-même et les rapports des hommes entre eux. Et si l'on admet que la morale consiste à informer de telles rapports, on voit aisément comment une foi, déconnectée d'une telle morale, glisse dans un spiritualisme sans visage historique ; bref débouche sur l'illusion, à moins qu'elle ne soit elle-même un produit de l'illusion.

Les axes d'une morale de liberté

De telles dissociations étant refusées, à quelles conditions une liberté informée par la foi peut-elle se situer moralement, sans recourir aux garanties illusoires nées du ressentiment et qui rendent la foi captive des passions humaines ? On peut tenter d'esquisser *trois axes* qui semblent constitutifs de ce statut d'une morale de la liberté (étant entendu, comme nous le préciserons ensuite, que la liberté a à se construire et que tous les pièges dénoncés par Nietzsche, et de manière plus technique sans être aussi radicale, par Freud, se retrouvent ici).

Le *premier axe* sur lequel situer l'existence morale est celui qui se déploie en fonction du présent, ou de l'actualité des relations de tous ordres, lesquelles constituent comme le corps social et biologique de la liberté. Le lieu de la morale n'est pas à chercher ailleurs que dans le jeu de ces relations nouées en fonction du corps parlant et à partir de lui. Chaque individu naît d'une relation sociale, celle du père et de la mère, et c'est au sein de cette relation qu'il émerge, difficilement, laborieusement, à tra-

vers une série d'échecs plus ou moins bien assumés à des relations sociales plus larges. La condition du déploiement d'une existence vraiment humaine, et par conséquent la condition de toute vie morale, est l'acceptation de ce jeu complexe de relations à partir de son propre corps, source de nouvelles relations, mais lui-même « produit » de ces relations ; en effet, le premier travail, présupposé de l'histoire humaine, ce sans quoi il n'y aurait pas d'histoire humaine, est le travail de l'enfantement, et donc la relation de l'homme et de la femme. Par lui s'opère la production de l'homme par l'homme. Cette actualisation de soi, cette assomption de son humanité tout à fait singulière est le lieu où l'enfant (l'homme) *trouve sens* : il le trouve dans le fait de jouir de son corps quand il sourit à sa mère ou l'appelle, quand il apprend dans cette relation la dynamique du don et de la reconnaissance. Il le trouve encore dans le fait de supporter la souffrance ou dans la découverte qu'autrui n'est pas le prolongement de son corps, et existe en propre. Ce sens trouvé, expérimenté, n'est pas le produit d'une conception intellectuellement élaborée ; il sourd à même la relation et se découvre à la vivre. Et le fait est que lorsque la relation est contrariée, indépendamment même de toute théorisation, l'individu éprouve le non-sens en son corps : l'absence de relation ou la relation faussée ne lui permet pas d'assumer son corps parlant. Il en va de même de toutes les autres relations dont le déploiement organise et structure la vie sociale et politique. Or il faut aller jusqu'à dire que cette assomption active et positive de l'actualité des relations par la médiation du corps n'est pas seulement pour le croyant l'acceptation de la mondanité du monde ou de la sécularité d'une société soi-disant « autonome ». Il *peut* y reconnaître une Puissance, puisque, sans cette assomption, il ne s'ouvrirait jamais au mystère de la vie qui lui est donnée et qui palpite au sein des relations humaines vécues. Dans l'entrelacs des paroles humaines échangées qui fortifient et

structurent son existence, il peut sentir la Parole qui fonde ces paroles humaines et qui est la source de leur échange. Que cette Parole prenne sa source dans l'Amour, quel chrétien l'ignore ? Or cette révélation, avant même d'apparaître telle, est expérimentée de manière secrète par tout homme dans ce jeu de l'échange où il prend conscience de soi. Tout surnaturalisme qui voudrait faire fi de cette présence du Présent vécu à même la relation sociale risquerait bien d'entraîner en effet les insatisfactions qui alimentent les mirages et les rêves de la névrose.

C'est pourquoi une telle perspective s'oppose à celle de Jürgen Moltmann dont le surnaturalisme équivoque apparaît en clair dans le propos suivant : « Il ne faut pas interroger les professions, rôles, conditions et exigences qu'impose la société, pour savoir si et comment elles apportent une plénitude au Soi propre ou aliènent l'homme de lui-même, mais si et comment elles offrent des possibilités à l'incarnation de la foi, à la mise en forme de l'espérance et une correspondance terrestre, historique au Royaume de Dieu espéré et promis, et à la liberté. *Le seul critère* dans le choix ou le changement d'une profession, dans les activités périprofessionnelles aussi bien que dans l'acceptation et la mise en forme du processus de socialisation est l'envoi de l'espérance chrétienne [14]. » Que l'envoi de l'espérance puisse constituer *l'un* des critères de l'orientation d'une vie, nul ne le nie. Qu'elle constitue *le seul* critère reconnu et admis relève de l'exigence gratuite posée sans souci d'indiquer ses conditions de possibilités. A supposer même que Jürgen Moltmann ait choisi selon ce seul critère de briguer une chaire de professeur d'Université allemande (ces Universités si critiquées par Nietzsche pour l'irresponsabilité où elles permettent de se tenir [15]), une telle proposition est précisément celle qui met le chrétien en porte-à-faux par rapport au réel : elle est très exactement du même type que celle qui soulève à juste titre l'indignation nietzschéenne. Elle suppose que le

chrétien ne tire son identifié que dans son opposition à son humanité. Elle signe le refus d'une certaine théologie chrétienne que le chrétien ait à vivre son devenir-chrétien dans son corps social, ou dans son être-là païen. Mais cette récusation de l'être-païen, outre sa gravité théologique, caractérise à soi seul le surnaturalisme dénaturant. Celui-ci s'enracine, nous le verrons, dans une conception de Dieu et de la Révélation tout aussi suspect.

Mais s'il est impossible de s'accorder pleinement avec les perspectives ouvertes par Moltmann, il reste vrai que ce théologien rappelle l'un des présupposés du déploiement d'une liberté croyante. Et nous pouvons discerner ici le *second axe* selon lequel une telle liberté trouve son acuation. Si la condition *sine qua non* de son affermissement et de sa concrétude tient bien dans l'acquiescement positif et renouvelé à ce réseau multiforme de relations dont nous avons parlé (premier axe), si, dans ce dire-oui à son enracinement très particulier, elle peut pressentir un appel à la Vie qui fonde et structure cette affirmation, une liberté croyante a appris à rapporter la profondeur de ce Présent au visage de Jésus-Christ. Nulle question de double vérité ; c'est en termes de relecture, de ré-interprétation, de ressaisie de sa propre existence à partir d'une dimension intrinsèque à cette existence qu'il faut ici parler. Dans cette perspective, la référence à Jésus-Christ n'est pas une autre lumière, autre parce que unique et excluant cette lumière qui sourd de l'existence humaine actuée dans la diversité de ses relations, ou autre parce que totalement extrinsèque à ce que l'homme raisonnable peut saisir ; cette référence met au niveau de cette histoire la plus fondamentale dans laquelle est déjà située présentement toute liberté, histoire du rapport de la liberté divine à la liberté humaine, la première ne cessant de solliciter la seconde à travers les innombrables relations qui tissent l'historicité humaine, la seconde pressentant cette sollicitation, mais la lisant dans la vie, la mort et la

résurrection de Jésus-Christ. Par là, la référence à l'histoire du salut (l'historicité surnaturelle) ne se juxtapose pas à l'historicité humaine et à l'historicité naturelle, puisque sans celles-ci, aucun accès ne serait possible à la première ; elle ne vient pas non plus les contrecarrer ou les détruire ; elle en déploie leur pleine vérité [16].

Certes de telles affirmations ne trouvent leur fondement ultime que dans la reconnaissance de l'identité de Jésus comme Christ ; la détermination de cette identité (tâche de la christologie) dépasse de beaucoup le cadre de notre réflexion actuelle. Aussi bien n'avons-nous pas pour le moment à en traiter, puisque, formellement, notre propos consiste à expliciter les axes selon lesquelles s'ordonne une liberté croyante. De plus notre visée étant commandée par un débat avec Nietzsche, c'est encore à lui que nous pensons ici. Par cette réflexion en effet, nous nous démarquons de sa critique selon laquelle la référence à la Bible fixe le chrétien dans un dualisme, destructeur du présent et désaccordé d'avec les conditions de l'action historique, inefficace, voir catastrophique dans ses effets. Ici encore sa critique tombe juste et dévoile très radicalement les unilatéralismes d'une théologie comme celle de Moltmann ; on en aperçoit bien l'inaptitude à structurer une action et à la conduire, quand cette théologie cherche à expliciter sa portée pratique [17] ; il arrive alors que les propos théoriquement les plus révolutionnaires conduisent à collectionner (par exemple sur les droits de l'homme) les platitudes les plus banales [18]...

Nietzsche aide à mettre le doigt sur une mauvaise articulation entre agir (chrétien) et référence biblique. Tantôt, dit-il, le chrétien est fixé sur le texte et en cherche désespérément une « traduction » actuelle ; et en ce cas la référence à la Bible le détourne du creuset du présent où se forge une liberté ; tantôt au contraire le chrétien est habité par la nostalgie de rendre immédiatement visible et sensible la « subversion » évangélique ; deux attitudes qui

s'appellent mutuellement et s'échangent l'une l'autre. C'est d'ailleurs à quoi Nietzsche provoque le chrétien quand il écrit : « Vos visages ont toujours été plus dommageables à votre foi que vos raisons ! Si la Bonne Nouvelle de votre Bible était écrite sur votre visage, vous n'auriez pas besoin d'exiger aussi obstinément la foi en l'autorité de ce livre : vos œuvres, vos actions devraient sans cesse rendre votre Bible superflue, une nouvelle Bible devrait par vous sans cesse surgir [19] ! »

Or, n'en déplaise à Nietzsche, en aucun cas l'action chrétienne ne peut rendre superflue la référence à la Bible, car ce serait faire une identification insupportable entre ce qui se révèle dans la Bible et ce qui se passe dans l'action du chrétien. Il faut au contraire penser l'articulation des deux et laisser jouer un libre jeu entre l'une et l'autre. Car la Bible doit être lue et méditée pour elle-même et en elle-même ; elle est le livre, ou l'ensemble de livres qui rendent témoignage de l'alliance de Dieu avec l'humanité, dans l'Israël ancien d'abord, dans le Christ, nouvel Israël, ensuite ; à cela aucune action dans l'histoire ne peut s'égaler ; ou encore jamais la vie chrétienne ne peut rendre superflu l'acte salvifique déchiffré dans la vie, la mort et la résurrection du Christ. Il faut au contraire maintenir la distance qui permet au texte biblique de dévoiler sa richesse symbolique. Mais cette instance n'est pas extériorité : car, n'en déplaise à nouveau à Nietzsche, le chrétien (catholique) n'est pas attaché à la Bible, mais à Celui dont la Bible témoigne. Or celui-là n'est pas enseveli dans le texte, mais il ne cesse pas de se lever vivant de ce linceul. Le lecteur chrétien de la Bible se trouve ainsi constamment débusqué du texte, puisque le texte renvoie à la conversion présente, à l'ouverture à Celui qui le sollicite dans sa liberté même. On comprend ainsi que tout extrinsécisme est supprimé, mais qu'un rapport dialectique s'instaure entre lecture biblique et actualité d'une liberté à l'œuvre dans l'histoire. Certes il reste toujours

possible, et tentant, de s'enfermer dans la lettre du texte, de faire une lecture littérale ou événementielle des Ecritures, d'y contempler des merveilles en oubliant de les mettre en œuvre, comme le signale déjà saint Jacques, dans ces mêmes Ecritures. Mais même si une telle lecture s'entoure du prestige d'une exégèse scientifique, elle reste prisonnière des signes et refuse d'en perdre la trace pour adhérer à Celui qui est désigné.

Ainsi se précise ce que nous avons appelé « historicité surnaturelle ». Le chrétien agissant dans l'histoire décide de son action en fonction des innombrables relations sociales qui constituent le tissu de l'historicité humaine et en fonction de la représentation qu'il s'en donne ; au sein même de cette historicité, sa liberté n'est pas seulement mobilisée et motivée par l'obligation morale de construire son humanité dans et par la reconnaissance de l'humanité d'autrui ; elle reconnaît (elle *peut* reconnaître) que dans ces relations-là, elle est sollicitée à la reconnaissance de la liberté divine qui l'appelle à nouer avec elle des relations filiales. Certes cette Actualité vivante de la Présence n'est déchiffrable qu'en référence à Jésus-Christ, car en lui le chrétien voit se déployer les enjeux décisifs de la relation entre Dieu et l'homme ; et la référence à Jésus-Christ n'est elle-même possible que par la lecture et la méditation des Ecritures où se lit la geste de Dieu envers l'homme et se déchiffre la nature filiale de la liberté humaine. Elle n'est donc possible qu'à travers une représentation (un langage) de Jésus-Christ. Mais cette double référence, Ecriture et vie de Jésus, ne constitue pas une extériorité par rapport à l'actualité, sauf à les fixer en objets exilés et enfouis dans le passé. Aussi bien les Ecritures que Jésus lui-même (nous y reviendrons), n'enferment pas le croyant dans leur clôture ; ils sollicitent une reconnaissance de ce dont ils parlent dans le présent. L'un et l'autre renvoient donc à l'Appel de Dieu et supposent l'interprétation de toutes les relations sociales en réfé-

rence à cette Présence (historicité surnaturelle). Ainsi la liberté décide-t-elle par la prise en charge du réel selon toutes ses dimensions, dans la médiation des langages qui disent ce réel et expriment la foi.

On aperçoit à quel point est requise *la décision libre* au sein de ce jeu dialectique ouvert par l'entrecroisement de la lecture du présent des relations sociales (premier axe) et la lecture du Présent signifié par les Ecritures (second axe). Telle est bien en effet la place médiatrice du *troisième axe* [20]. S'il y a exigence ici d'une liberté, à vouloir et donc à créer, c'est qu'en ces domaines aucun automatisme ni aucun mécanisme ne joue. Nietzsche a bien vu que l'homme a à se vouloir créateur, parce qu'il a très remarquablement discerné que l'action historique n'est jamais totalement prédéterminée par les valeurs qui structurent déjà le champ social. Comme les écailles du dragon qui, dans les Trois Métamorphoses, barre la route au lion, ces valeurs, « étincelantes d'or », éblouissent ou déconcertent par leur miroitement ensorceleur. Même si le dragon profère le « tu dois », encore faut-il savoir quoi vouloir dans la contradiction, ou la diversité des devoirs. En ce sens l'esprit du lion est comme contraint de dire « je veux ». Aucune prescription sociale ne peut annuler la libre décision, quand bien même cette décision en viendrait finalement à assumer telle ou telle de ces prescriptions. Or tout en exaltant cette liberté créatrice, Nietzsche refuse au croyant la possibilité même de l'accès à une telle création. On peut à juste titre, ici encore, se demander si Nietzsche n'a pas lui-même besoin de fixer ainsi le phantasme d'un croyant figé dans le ressentiment et la répétition stérile du même passé. L'analyse précédente indique que, ni du côté du déchiffrement d'un devoir-être à partir du corps biologique et social de la liberté, ni du côté de la lecture des exigences venant de l'alliance gratuite offerte aujourd'hui à l'homme comme jadis en Jésus, le croyant ne trouve de réponse immédiate.

Prétendre qu'il n'en est pas ainsi, revient à faire fi de l'intelligence et de la pratique que le croyant prend de lui-même ; on peut certes opérer une analyse généalogique de sa volonté, et le faire à distance, mais on a alors les mêmes chances, ou aussi peu de chances, d'approcher la vérité de son expérience, qu'à pratiquer une psychanalyse à distance. Cette opération peut être révélatrice et éclairante sur les malformations ou les vices d'une volonté de croyance. Elle ne fait pas droit à son régime propre et à ses conditions d'effectivité, telles qu'elle-même les pose.

C'est bien pourquoi le jeu dialectique, constitutif d'une liberté croyante, loin d'éteindre la raison pratique, la suscite. Ni le déploiement des relations sociales ou l'acquiescement à la corporéité propre, d'une part, ni la lecture ou le déchiffrement de ce que la tradition appelle « la volonté de Dieu » à partir de la méditation des Ecritures, d'autre part, ne fournissent *en général* d'injonctions impératives pratiques. Quand bien même en fourniraient-elles, l'individu concerné se doit d'assumer ce qui lui apparaît comme un devoir. Et il ne peut assumer une telle exigence qu'à en éprouver le bien-fondé, la valeur et la portée : donc en faisant œuvre de raison. Mieux informé ou moins malveillant, Nietzsche eût d'ailleurs pu s'aviser à quel point la tradition chrétienne fait place au discernement, ce qui présuppose tout autre chose que la fixité où il enferme le croyant. Et si dans la troisième Dissertation de *La Généalogie de la Morale,* Nietzsche signale l'importance de la référence communautaire (qu'il appelle « grégaire »), c'est encore sous forme de caricature et dans l'excès du coup de marteau critique. Restituée dans le sens que le croyant lui donne, cette référence communautaire déploie le lieu de la vérification raisonnable, ou de la raison mesurée à la raison d'autrui, informée par la foi. Bien loin de constituer le carcan dont Nietzsche nous parle, cette vérification arrache la raison au risque du solipsisme ; et s'il est vrai que la vie ecclésiale prend souvent figure de carcan, ce

n'est que la conséquence de l'exténuation ou de l'affaiblissement de cette pratique raisonnable. Là en effet où l'automatisme de la tradition, ou l'autoritarisme de la hiérarchie, se substituent à la vérification en raison, quelque chose du statut de la liberté croyante est atteint, et une lésion grave lui est portée.

Reste que la communauté ecclésiale constitue le creuset du discernement raisonnable et spirituel. Reste aussi qu'un tel discernement ne peut jamais se substituer à la raison elle-même et aux risques qu'elle entend assumer. Ce risque tient d'ailleurs essentiellement dans le déchiffrement et l'appropriation d'un sens. Il est curieux de constater que Nietzsche, si sensible aux conditions de la création libre, laisse croire que la référence à un sens puisse fonctionner comme mécaniquement [21], ou à la façon d'un tout ou rien [22]. Or la référence à un sens, celui que le croyant trouve dans le jeu complexe des relations sociales, comme celui qui l'éclaire en référence à l'historicité surnaturelle, ne joue vraiment comme sens éclairant et structurant une décision qu'à être approprié ; le sens trouvé à vivre doit être réfléchi, universalisé, mesuré au projet que se donne une liberté ; ce sens doit se donner comme sensé, susceptible de fournir une orientation sur laquelle s'engager ; et la raison qui cherche à le déchiffrer doit justement découvrir en quoi il est sens *pour elle*. Faute de quoi, jamais le moindre sens ne sera déchiffré, mais précisément « pas de sens du tout ». La raison, actualisant un sens, le recrée en se l'appropriant ; et, de même, le sens n'est sens qu'en tant qu'il est sollicitation de raison, appel et source pour une raison qui s'y ouvre. L'expérience éthique chrétienne se noue dans l'entrelacs de ce double mouvement. Ni le sens n'est tel qu'il dispense de l'œuvre de discernement raisonnable et de la tâche de l'appropriation *hic et nunc* de ce sens; ni l'individu n'est constitué en raison, de sorte qu'il n'aurait pas *hic et nunc* à se constituer en être raisonnable, donc à chercher

à comprendre en quoi il peut faire œuvre de raison...

Ainsi selon le triple axe dont les pages précédentes viennent de tracer l'épure, et à considérer les choses sous l'angle moral, une liberté chrétienne se structure d'une manière fort différente de celle que Nietzsche analyse. La saine distance posée par rapport à la Bible et à la vie de Jésus-Christ, assurant à ces références de pouvoir jouer le rôle de pôle symbolique, écarte le danger de la contamination de la foi par la morale, ou celui de la moralisation de la foi. La prise au sérieux de la décision libre empêche l'identification de la liberté humaine avec la volonté de Dieu, en ce sens qu'une liberté, informée selon l'épure indiquée, ne peut pas voiler sa décision propre sous la référence idéale à la Justice, au Progrès... ou au Christ ! Du point de vue éthique où nous nous plaçons ici, la formule paulinienne de l'assimilation au Christ (ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ...) n'est certes pas sans ambiguïté ; on pourrait même se demander si elle ne reconduit pas chez le chrétien Paul un comportement de l'ancien Pharisien, toujours tenté de croire que la justice fait cause commune avec lui... Il faudrait ajouter que l'historicité de la décision éthique, la nécessité où se trouve la liberté qui « a voulu une fois », de vouloir à nouveau, l'engage en un processus de réinvention permanente du sens. Loin d'être figée dans le « une fois pour toutes » que Nietzsche lui plaque au visage, la liberté croyante, en vertu même de son essentielle historicité, est conduite à dire et à faire oui à nouveau à ce qui la sollicite dans le creuset d'un présent jamais identique à lui-même.

II

LA CULPABILISATION DE LA RELIGION : UNE RELIGION SANS SALUT ?

Rebondissement de la question

Nous avons jusqu'ici parlé de liberté, comme si cette référence constituait un terrain d'entente dans le débat avec Nietzsche. Tentant en effet de fonder et de délimiter les conditions d'effectuation d'une vie chrétienne non contaminée par la morale ou rebutée par elle, nous avons parlé du jeu possible d'une liberté dans l'histoire. Mais, se faisant, avons-nous réellement échappé aux objections et aux critiques de Nietzsche ? Les difficultés ne sont-elles pas simplement repoussées sur un terrain encore plus miné que le terrain précédent ? Car, à admettre, contre Nietzsche, la possibilité d'une existence sous la foi non marquée par la fixité de la volonté de savoir à quoi s'en tenir, ne fait-on pas reposer tout le poids de l'argumentation sur la liberté elle-même ? Mais la liberté n'est-elle pas une illusion et une invention de faibles ? Parler de responsabilité d'un vouloir libre, n'est-ce pas supposer l'existence d'une volonté qui peut revendiquer d'être cause de certains effets, qui se comprend donc comme chose qui met en mouvement, comme principe premier fixant de lui-même certaines conséquences ? Mais ce mécanisme psychologique est-il lui-même moralement et religieusement innocent ? N'est-il pas au contraire le masque rationnel qui voile le besoin, fort peu rationnel, de tenir un responsable à qui imputer des actes, donc accusable et passible de condamnation et de culpabilité ? Autrement dit encore, l'idée de responsabilité (la définition

kantienne de la personne à partir de l'imputabilité de ses actes) n'est-elle pas nécessairement liée à l'idée de libre arbitre, et celle-ci, supposant qu'un individu puisse faire ou ne pas faire, ne constitue-t-elle pas une pièce centrale de cette « métaphysique de bourreau » en quoi tient le christianisme ? Ne sommes-nous sortis de la moralisation de la foi que pour mieux tomber dans la culpabilisation de la morale ?

En effet, écrit Nietzsche dans le paragraphe du *Crépuscule des Idoles* intitulé « Erreur du libre-arbitre », qui se termine par la phrase sur la métaphysique de bourreau [23] : « Nous n'avons plus aujourd'hui aucune pitié pour le concept de « libre-arbitre » : nous savons trop bien ce qu'il est — le tour de force le plus suspect des théologiens dans le but de rendre l'humanité « responsable » comme ils l'entendent, c'est-à-dire pour la rendre *dépendante d'eux*... Je ne donnerai ici que la psychologie de toute cette tendance à rendre responsable. — Partout où l'on cherche des responsabilités, est à l'œuvre l'instinct de *vouloir punir* et de *vouloir juger*. On a dépouillé le devenir de son innocence quand on a attribué telle ou telle manière d'être à une volonté, à des intentions, à des actes de responsabilité : la doctrine de la volonté a été essentiellement inventée dans un but de châtiment, c'est-à-dire avec la *volonté de trouver coupable*... Les hommes furent pensés « libres » pour pouvoir être jugés, condamnés — pour pouvoir devenir *coupables* : par conséquent il *fallait* que chaque action soit pensée comme voulue, que l'origine de chaque action repose dans la conscience (— par là le faux-monnayage *le plus fondamentale in psychologicis* a été fait principe même de la psychologie...) ».

Si l'on ne peut plus avoir aujourd'hui de respect pour le concept de libre-arbitre, c'est parce qu'on découvre à quoi il sert ou quels intérêts l'ont inventé. Toute la section intitulée « des quatre grandes erreurs » aboutit à l'alinéa précédemment cité, juste avant que Nietzsche expose

(§ 8) « ce que peut être maintenant notre doctrine » ; ce qui précède a en quelque sorte démonté le mécanisme psychologique du libre arbitre : a été dénoncée la confusion entre cause et effet, cette « perversion de la raison » (§ 1) par laquelle on croit mettre le doigt sur la cause alors qu'on n'atteint encore qu'un effet ; a été dénoncée aussi la phraséologie de la causalité (§ 3) qui, croyant savoir ce qu'il en est de la cause, attribue au principe de causalité une origine fictive ; a été dénoncé enfin (§ 4) le système des causes imaginaires. L'erreur du libre arbitre synthétise ces erreurs ; ici est atteint le foyer à partir duquel est mis en place le système psychologique dérisoire de la causalité (d'ailleurs Nietzsche ne parle pas ici de la causalité cosmologique ou physique, mais strictement de la causalité « interne », psychologique). L'alinéa cité est d'autant plus important qu'il met à jour la solidarité de l'invention psychologique du libre arbitre avec une stratégie de culpabilisation universelle, elle-même développée à partir des intérêts des prêtres, des théologiens, des philosophes ou des idéologues du « nous sommes tous responsables de tout »... A ceux qui veulent « améliorer » l'humanité, selon le titre de la section suivante du *Crépuscule des Idoles,* à ceux qui veulent la « libérer » comme nous dirions aujourd'hui, est dévoilée la pré-condition de leur tentative : commencer par enfoncer l'homme dans sa misère et son esclavage, avoir besoin qu'il se dise coupable pour pouvoir être lavé de cette culpabilité. Ainsi l'appel à la liberté suppose la présence d'un libre arbitre au nom duquel l'homme peut être dit cause de son action. Mais ce libre arbitre lui-même est l'invention « fatale » du besoin de culpabilisation. On ne tient comme libre que pour tenir comme coupable, et au total simplement parce que quelqu'un a *intérêt à tenir :* parce qu'un faible veut dominer. Tu dois répondre de toi (ce qui est ton honneur d'homme) pour pouvoir répondre de toi devant moi (ce qui est ma justification de faible). D'ailleurs le dévoilement de ce besoin de culpabilisation permet de relire autrement les quatre grandes erreurs et d'apercevoir qu'on appelle « cause » ce à quoi l'on pense pouvoir « s'en prendre », ce dont dépend quelque chose d'autre qu'on appelle « effet ». Monde fictif, voulu par la fiction ou le besoin de croire à une causalité libre. Ainsi comprend-on que ce qu'on appelle « cause » est effet de la volonté de culpabilité, et que c'est le système même de la causalité qui est fictif. Mais la fiction est utile : elle doit passer pour réelle afin de cacher l'intérêt des prêtres et de tous ceux qui ont besoin de culpabiliser.

Tel est le contexte, psychologique, moral et politique (volonté de domination) des religions du salut. Car les libérateurs de l'humanité, s'ils doivent dépeindre l'existence comme une prison et l'homme comme capable de libération, proposent aussi un remède, un moyen de salut ; ainsi saint Paul est-il, dans ces perspectives, l'inventeur par excellence du Rédempteur, attendu par les Juifs, comme par les Païens. Son génie consiste à projeter sur Jésus le schéma de la causalité : de Jésus qui voulut s'effacer pour le Royaume, Paul fait celui qui ouvre à ce Royaume et dont la mort « cause » notre salut ; de Jésus qui ouvre au oui inconditionné à la vie, Paul fait celui qui sauve par sa mort et sous la condition de vivre de sa vie et de sa mort dans l'obéissance de la foi. Mais à qui la faute si Jésus fut repoussé, méconnu, cloué sur la croix ? qui est coupable de ce que par la mort nous soit venue la vie ? Le pécheur qu'est l'homme, vraie cause de la tragédie de la Croix. Ainsi Jésus n'est pas coupable, lui qui sauve, mais tout homme en tant que, après avoir refusé le message de Jésus, il est encore prêt à refuser le message de Paul. Son refus signe sa culpabilité [24].

Par là s'ajoute un dernier chaînon au démontage du libre arbitre : l'attribution de la responsabilité se confond avec l'accusation de culpabilité, qui présuppose le pouvoir d'être cause, mais ce pouvoir n'est attribué que par vo-

lonté de domination, laquelle s'origine dans une *volonté de vengeance.* Voilà bien pourquoi la démystification des erreurs imaginaires, de celle du libre arbitre en particulier, ne sera effective que par le déracinement de la volonté de vengeance. Ainsi le § 7 qui sert de support à notre analyse se termine-t-il par une sorte de programme : « Aujourd'hui où nous sommes entrés dans le mouvement *inverse* (de celui de la culpabilisation), alors que nous immoralistes nous cherchons de toutes nos forces à abolir à nouveau du monde le concept de culpabilité et celui de punition, et à en purifier la psychologie, l'histoire, la nature, les institutions et les sanctions sociales, il n'y a pas à nos yeux d'opposition plus radicale que celle des théologiens qui continuent avec leur concept d'un « ordre moral du monde » à infester l'innocence du devenir par la « punition » et la « faute »... »

A la « perversion (moralisatrice) de la raison », il faut opposer une « raison restaurée » (Wiederhergestellte Vernunft § 2), à l'imaginaire suscité par la volonté de domination, il faut substituer « notre doctrine » (§ 8) voulue par cette volonté assez puissante (volonté de puissance) pour ne pas accuser le monde, mais affirmer l'innocence. Le tout est ce qu'il est, et il n'y a pas à le comprendre comme la conséquence d'une cause. « *Cela seul est la grande libération* » (§ 8), non point la mesquine et vile libération qui accuse, mais cette grande libération qui innocente, non point celle qui enferme pour mieux libérer, mais celle qui accueille le monde tel qu'il est et le rend innocent.

Négation de la liberté ou autre conception de la liberté ?

Cette critique radicale de la volonté libre ou du libre arbitre, consacre-t-elle l'effondrement du concept de liberté ? Faut-il se résigner au crépuscule de cette idole, dénoncée comme une trop fatale et trop funeste erreur ? La métaphysique de l'innocence est-elle l'aurore qui chasse la nuit de la métaphysique de bourreau ?

Avec Nietzsche, il ne faut jamais se hâter de trop vite conclure. Certes on ne peut douter de la condamnation d'un appel au vouloir-libre au service de l'intérêt des théologiens. Est donc dénoncée une liberté morale qui, sous l'exaltation de la responsabilité, cache le désir d'accuser [25]. Mais on remarque que Nietzsche lui-même n'abandonne pas le vocabulaire de liberté : dans le passage, cité à l'instant, « qu'est-ce qui peut seulement être *notre* doctrine ? », il parle encore en termes de libération, à propos des « effets » de la raison restaurée qui affirme l'innocence du devenir. Une telle libération assurément ne suppose pas une liberté responsable, cause d'une transformation du monde ou agent de certains effets dans ou sur le devenir. Mais, puisque le texte évoque une « restauration » de l'innocence du devenir grâce à une « restauration » de la raison, il implique bien la possibilité que l'individu puisse s'arracher aux erreurs dénoncées, donc qu'il puisse au moins agir sur lui-même pour écarter les illusions favorables aux prêtres. Ce processus de purification ou de sortie hors de l'illusion, cette libération suppose bien un passage, une transformation de soi, ou, pour parler comme *Ainsi parlait Zarathoustra,* une métamorphose.

Il serait d'ailleurs tout à fait erroné de prétendre qu'il n'y a pas place pour la liberté chez Nietzsche, puisque dans la section intitulée « Divagation d'un intempestif », il présente *son* concept de liberté (§ 38). Polémiquant d'abord contre la conception libérale, qui, annulant tout obstacle, ruine du dedans la volonté de liberté et prépare ainsi le terrain aux despotismes, et par là aux ennemis de la liberté, il pose la question : « qu'est-ce donc que la liberté ? » Et il répond : « Que l'on ait la volonté de la

responsabilité de soi pour que l'on maintienne la distance qui nous sépare. Que l'on devienne indifférent à la peine, à la dureté, à la privation, et même à la vie. Que l'on soit prêt à sacrifier des hommes à sa cause, soi-même y compris. Liberté signifie que les instincts virils, les instincts heureux de la guerre et de la victoire aient la souveraineté sur les autres instincts, par exemple sur ceux du « bonheur ». L'homme *devenu libre,* à plus forte raison l'*esprit* devenu libre, foule aux pieds l'espèce méprisable de bien-être dont rêvent épiciers, chrétiens, vaches, femmes, Anglais et autres démocrates. L'homme libre est un *guerrier* ». Une telle conception est tout à fait cohérente avec l'analyse de la volonté en termes d'affects [26] : la volonté n'est certes pas une faculté de l'âme, repérable à sa place dans une psychologie dûment élaborée à côté d'autres facultés, sorte de mécanisme à la disposition de l'individu. Vouloir c'est imposer un affect à d'autres affects, faire triompher un « sentiment » sur un autre ; en tant qu'affect du commandement, on parlera de volonté là où quelque chose a su s'imposer. Ainsi la volonté forte, volonté de souveraineté qui donne forme au chaos des impulsions internes ou des sollicitations externes. Pareille volonté n'est jamais acquise : faite pour la lutte, elle ne s'affirme que dans la lutte. Et voilà pourquoi Nietzsche ne suppose son concept de liberté que dans une opposition à la conception molle d'une liberté de jouissance, acquise ou possédée comme une faculté à partir de laquelle on pourrait être tenu pour responsable une fois pour toutes ou à jamais. L'homme libre est celui qui sait vaincre l'obstacle et au besoin se sacrifie lui-même, pour le but qu'il se donne. Ainsi le paragraphe cité se termine-t-il par une formule qui précise en quel sens Nietzsche comprend « le terme liberté : comme quelque chose que l'on a et que l'on *n'*a *pas,* que l'on *veut*, que l'on *conquiert*... ». Avoir à conquérir sa liberté signifie que l'on ne la possède pas comme un attribut attaché à une substance, et cependant

qu'on se porte vers elle. Car ce qui sépare l'avoir du non-avoir, c'est précisément le devenir où s'inscrit un vouloir de liberté [27]. Conquête difficile par conséquent, le devenir-libre suppose une longue et difficile domination de soi (de son idéal) sur soi-même [28]...

On voit donc à quel point il est faux de présenter Nietzsche comme le philosophe de la subjectivité libre (au sens sartrien et existentialiste du terme) ou comme le stoïcien éduquant l'individu à s'incliner devant la nécessité ou devant le « tout » qui est ce qu'il est, après la perte des illusions chrétiennes le convainquant de pouvoir se mettre au-dessus du monde. La pointe de la critique porte sur une philosophie ou une théologie qui a besoin de la complicité d'un jugement sur le monde et l'histoire, afin de pouvoir encadrer la liberté humaine dans les perspectives de la culpabilité. Ce coup de force qui condamne le devenir pour pouvoir condamner l'individu, qui cherche un sauveur pour écraser une liberté sous prétexte de l'exalter, voilà ce que Nietzsche dénonce à juste titre. Nous pouvons en conclure qu'une chose est de dénoncer la maladie de la culpabilisation, une autre chose d'écarter comme illusoire et maladif le concept même de liberté. D'ailleurs, et cette remarque vaut pour l'ensemble de la discussion, Nietzsche a tendance en général à confondre les deux choses, et à conclure de la morbidité d'une réalité (volonté libre, ou religion chrétienne) à la perversité intrinsèque de cette réalité. La dénonciation de la maladie semble tomber alors sur l'organe ou le corps qui la porte. Mais si l'on écarte ces assimilations abusives, on peut admettre, dans le cas qui nous occupe ici, qu'est repoussée, à juste titre pensons-nous, une conception du libre-arbitre, elle-même arbitraire, selon laquelle la liberté est pure indifférence de choix totalement ouvert. Nietzsche a raison de rappeler le caractère militant, conquérant, précaire par le fait même, du devenir-libre. Est également repoussée la mécanique psychologique de la psychologie traditionnelle qui intro-

duit abusivement dans le domaine de l'intériorité un arsenal conceptuel, celui de la cause et de l'effet, là où il est inadapté. Grâce à la critique nietzschéenne, nous gagnons de comprendre que l'acte de liberté, comme détermination de soi par soi, n'est pas représentable, ou encore que toute représentation transfigure en schèmes spatio-temporels ce qui, de soi, ne relève pas de cet ordre de choses. D'ailleurs dans le fragment où Nietzsche exprime « *ma* conception de la liberté », il se situe sur un registre moral, et non point psychologique ; il utilise le langage de la lutte et du rapport de forces pour suggérer le terrain difficile où se conquiert une liberté.

Quoi qu'il en soit de la pensée de Nietzsche, et peut-être de ses contradictions sur ce point [29], nous ne voyons pas comment il serait possible de rendre compte de l'existence humaine telle qu'elle se déploie dans l'histoire sans faire appel au concept de liberté (et donc aussi de libre-arbitre) — et nous ne voyons pas non plus comment éviter qu'une telle affirmation de la liberté ne puisse être détournée de son sens authentique et « exploitée » par des intérêts inavouables, ou être mise au service de la culpabilisation morbide. Voilà ce qui est à établir, et qui va l'être selon une triple réflexion.

1) — Même lorsque Nietzsche parle d'« innocence », ce concept désigne le devenir, mais non pas l'univers de l'action humaine. Par là ce terme n'évacue pas *l'idée de responsabilité*. Et dans le passage cité, la première qualification de la liberté se prend à partir de « la volonté de la responsabilité de soi ». Contre toutes les accusations d'ouvrir la voie à l'immoralisme, c'est-à-dire à une théorie justifiant l'anarchie des instincts et le cynisme de l'action, il faut affirmer avec force que l'immoralisme de Nietzsche implique paradoxalement la plus forte maîtrise de soi, puisque l'idéal consiste à « donner forme à son chaos ». Loin d'écarter l'idée de responsabilité, Zarathoustra (Nietzsche) déplore que « le blême criminel » soit écrasé

par son acte, dans l'incapacité où il est d'avouer en être l'auteur : dépassé par son œuvre, « le blême criminel » n'a pas la force (rédemptrice) de vouloir à nouveau ce qu'il a voulu une fois ; le passé écrase son présent et rend par là même un avenir nouveau impossible. De la même façon, en d'autres textes, Nietzsche critique la fausse mansuétude de la justice pénale qui, sous prétexte de considérer le criminel comme un malade, le méprise en refusant d'admettre qu'il ait voulu son acte, donc qu'il se soit voulu responsable. Dès lors en effet que l'on se situe dans le domaine d'une réflexion sur l'action, on ne voit pas comment renoncer à l'idée de responsabilité. Mais accepter cette idée, c'est équivalemment accepter celle de l'imputation de ses actes par le sujet (idée que Nietzsche critique pourtant chez Kant) : comment « le blême criminel » sortira-t-il de l'indistinction morbide où il s'enferme, sinon en s'avouant *cause* de ses actes, considérés comme des conséquences (des *effets*) de ses mobiles ? Cet aveu ne présuppose nullement que l'individu se situe au-dessus du monde ou de l'entrelacs de ses actes, pour en *juger* de manière extrinsèque ; il implique seulement que l'individu puisse *être juste* envers lui-même d'abord, pour reprendre la distinction de *Humain trop humain* (II § 33), qui, selon ce passage, fut posée par le Christ. L'instauration d'une telle justice implique cette bonne distance, à l'égard de soi-même, constitutive de la liberté, puisque s'avouer l'auteur de cet acte-ci, c'est aussi creuser entre le passé où il fut posé et le présent où il est avoué, un écart propice à une saine objectivation. Nest-ce pas de cela, précisément, dont l'homme du ressentiment, l'homme de la fatale injustice envers soi-même est incapable ?

2) — Mais parce qu'il est impossible d'abandonner le concept de responsabilité (sous peine de ne plus pouvoir rendre compte de l'action humaine), il est impossible d'abandonner aussi le concept de « rachat ». Comme l'analyse précédente le suggère, une responsabilité, une

entreprise responsable dans l'histoire, à ne considérer même de manière très abstraite et formelle que la responsabilité envers soi-même, implique une continuité dans le temps. Très justement, Nietzsche indique au début de la seconde Dissertation de *La généalogie de la Morale,* que l'animal humain n'accède à l'humanité qu'en contractant des accords et en promettant, donc en anticipant du présent sur un avenir qu'il ne domine pourtant pas. L'acte de promettre, en tant qu'il déborde l'instant, caractérise l'être-humain comme tel. Mais la vérification de la fidélité à son engagement implique la possibilité d'un retour sur le passé et l'affirmation d'une continuité d'intention et d'action dans tout l'intervalle de temps. Par là l'individu ne se met pas à proprement parler au-dessus du temps, et cependant il en assure bien une maîtrise humaine. Or comment ne pas voir qu'une telle structure de la promesse est constitutive de l'univers de l'action ? Que sans la possibilité de s'engager, d'assumer son passé, et d'anticiper l'avenir, il n'y aurait tout simplement ni vie morale, ni vie sociale dans l'histoire ? Il en découle que l'individu ne peut se renouveler dans le futur que s'il peut se *racheter* de son passé, c'est-à-dire positivement le transmuer, faire oui en disant non à ce qui fut. Il est d'ailleurs paradoxal que le même Nietzsche qui critique si sévèrement l'idée religieuse de rédemption (ou de rachat) lui fasse droit dans le domaine moral. Ainsi dans le chant intitulé « Von der Erlösung » *(Ainsi parlait Zarathoustra)* explique-t-il : « Transformer (exactement transcréer) tout « cela fut » en un « je l'ai voulu ainsi ! » — voilà ce que j'appelle d'abord rédemption ». La volonté se délivre ou accède à la liberté quand elle puise assez de force en soi pour pouvoir transformer ce qui fut (en lui ôtant sa figure d'objectivité intangible) en un acte qui réapproprie au présent ce passé et en change le sens. Mais ce chant décrit-il autre chose que ce que la tradition appelle le repentir ? Et quand il parle de la « vengeance », désigne-t-il autre chose que le remords, c'est-à-dire cette torture venant du passé, figé dans une rigidité écrasante ? Le temps certes ne recule pas, dit justement Zarathoustra ; voilà la torture de la volonté. Mais la volonté, sans remonter le temps et défaire ce qui a été noué, peut aujourd'hui re-créer ce qui fut fait et le charger d'un sens nouveau. La victime du criminel ne retrouvera pas la vie ; mais, de ce meurtre, irrémédiablement fixé dans un « cela fut », le criminel peut faire un point de départ qui transforme sa vie. Très justement encore, Zarathoustra dénonce, vers la fin du chant, le désir de se réconcilier avec le temps, car « la volonté qui est volonté de puissance, doit vouloir quelque chose de plus haut que toutes les réconciliations ». Si réconciliation signifiait que le passé est comme à jamais gommé, on verserait à nouveau dans l'inconsistance : le passé perdrait la rigueur de ce qu'il fut ; il deviendrait dès lors aussi obsédant que des phantasmes impossibles à chasser. Or on ne saute pas au-dessus de son ombre, et ici encore une philosophie de la liberté qui ferait fi de ce poids du temps engendrerait la maladie de l'obsession. En ce sens le rachat consiste moins à effacer un passé qu'à ouvrir un avenir autre à partir de « ce qui fut » et reste tel. Mais par là cette idée a partie liée avec celle de vouloir responsable, apte à donner sens nouveau à ce qui fut.

3) — Notre effort consiste à éviter l'assimilation polémique posée par Nietzsche entre liberté et culpabilité, entre conscience et mauvaise conscience, entre promesse et créance écrasante, entre rachat et vengeance. Une analyse fine de *La généalogie de la Morale* montre que la distinction est bien posée, mais que la polémique aboutit souvent à confondre ou à assimiler les instances différenciées. Une attention presque exacerbée à la morbidité de la vie morale et religieuse aboutit à faire croire le plus souvent que toute vie morale et religieuse relève de la morbidité. Il ne faut cependant pas glisser dans l'erreur

inverse, et sous prétexte de défendre contre Nietzsche la liberté responsable contre la culpabilisation généralisée, la rédemption contre la vengeance, laisser croire à « l'innocence » de la vie morale, ou à la possibilité d'une existence éthique telle que la morbidité n'y aurait pas de prise ou n'y trouverait pas de terrain. Cette remarque conduit à une dernière réflexion : que l'on écarte autant qu'on voudra de la vie morale la culpabilité morbide, qu'on élimine la mauvaise conscience paralysante qui enferme dans le passé comme en un cachot, qu'on distingue le régime de la volonté responsable, capable de se juger elle-même, de celui de la volonté accusatrice de l'univers, reste qu'il faut aussi se demander dans quelle mesure ces « figures de l'agression éthique » ne sont pas constitutives d'une liberté à l'œuvre dans l'histoire. Au terme de son étude sur *L'accusation* [30], Fr. Tricaud se demande s'il est sain, et même sensé, de rêver d'une existence morale qui aurait écarté ces figures d'agression qui ont nom : angoisse, dette, honte, donc accusation de soi-même ou d'autrui. L'attitude d'universelle « compréhension » qui tend à prévaloir de nos jours (Nietzsche le notait déjà, on l'a vu, pour la justice de son temps), n'est pas sans risque de développer le mépris envers celui que l'on comprend mieux qu'il ne se comprend lui-même : « Notre grande tentation, écrit Tricaud, c'est la *digestion* : digérer, c'est détruire l'altérité comme altérité, la dissoudre dans le suc de la compréhension tolérante, et par là occulter, en dépit d'apparences contraires, l'irréductible comme tel et le scandaleux comme tel, en vertu du principe que ce qui est *compris* cesse d'être *troublant* » (p.195). Or le véritable scandale, situé au principe même de ce que nous avons appelé le rachat, c'est de ne pas pouvoir comprendre comment nous-mêmes avons pu faire *cela* dans le passé : la reconnaissance de l'altérité tient justement dans l'aveu de ce fait et de cette impossibilité à nous comprendre nous-mêmes. Que cette incompréhensibilité soit source de

« l'esprit de vengeance », pour parler comme Nietzsche, est possible : mais aucune idée de « réconciliation » n'évitera la brutalité du fait. Or n'est-ce pas là le point de départ d'une reconnaissance de la valeur de l'accusation en tant que telle ? pouvoir s'accuser soi-même, devoir avouer que l'on n'a pas d'excuses, donc de raisons qui « expliquent » son acte, admettre cette altérité et cette opacité à la racine de l'acte, cela n'a-t-il pas valeur éthique positive ?

Tricaud ajoute que l'accusation ne pose pas seulement la possibilité d'une altérité à l'égard de soi-même ; proférée par autrui elle débusque du solipsisme. L'accusateur prend l'initiative d'arracher autrui du sommeil éthique dans lequel il s'est endormi, et donc peut lui révéler la complicité envers l'injustice, ou la violence dans laquelle il se tient. La figure du prophète en tant que figure éthique éminente illustre le rôle de l'intervention accusatrice : le glaive de sa parole arrache l'individu à la bonne conscience, inconsciente de la portée de ses actes. Comment cette intervention accusatrice pourrait-elle être entendue autrement que de manière culpabilisante ? Mais cette culpabilisation a une double visée : d'une part, on l'a dit, elle brise le solipsisme (ou le pharisaïsme, véritable maladie de la conscience morale) en lui proposant comme à la verticale une exigence trahie ; d'autre part, selon Tricaud, « si la souffrance du reproche interpelle le coupable, c'est en définitive pour lui remettre en mémoire l'innocence : non pas celle de l'auteur du reproche (laquelle est généralement fort problématique ; les reproches des innocents, qui sont le cas exceptionnel, sont évidemment les plus puissants ; ils sont presque *insupportables*) mais la sienne propre, dont il s'est détourné. Est-il si étrange, en cet instant, qu'il entende ce rappel avec un sentiment d'*indignité*, avec la pensée que sa vie est grevée d'un *manque*, avec la conscience d'encourir un *risque* indéfinissable, mais infini ? » (p.201). Et cet auteur conclut (p.

202) : « A l'accusateur personnel, nous ne pouvons pas donner raison : il paraît plus urgent d'essayer de lui rendre la raison, pour ne pas sombrer avec lui dans une folie à deux. Mais l'accusation en général, ce grand logos sauvage qui emplit l'histoire, nous hésitons à penser que tout le problème serait de la faire taire, après quoi nous aurions la paix. Nous ne sommes pas faits pour la paix, et il ne faut pas faire taire les voix qui nous réveillent. Non pas qu'il faille nécessairement les croire ; ce qu'il faut croire, c'est ce reproche qui aurait pu être murmuré en contrepoint de la clameur accusatrice, et qui l'est peut-être : ne pas croire à la prison comme destin scellé, mais croire à une possibilité de libération qui n'aurait pas de sens si nous n'étions pas des prisonniers ».

Nous reprenons cette conclusion à notre compte : une volonté responsable, capable de racheter son propre passé de l'incompréhensibilité virtuelle qui le marque, serait-elle intelligible si d'autres volontés ne venaient pas la susciter à la vigilance, et l'accusant, peut-être à tort, la sortir de son solipsisme ? Voilà pourquoi il est impossible de souhaiter avec Nietzsche que soit « abolie » la notion de culpabilité et de punition : en purifier la psychologie, l'histoire et les institutions sociales, ce serait s'engager dans une sorte de bouddhisme éthique, d'affaissement moral, où à la mauvaise conscience, en effet pernicieuse, serait substituée la bonne conscience, bouclée sur soi et aveugle sur elle-même et autrui... Si comprendre l'éthique à partir de la culpabilité engage dans des non-sens, la comprendre sous la catégorie de l'innocence n'engagerait pas à moins de conséquences funestes ; on peut se demander si l'oubli de l'altérité, avec les risques d'« altération » qu'elle comporte, ne sont pas typiques d'un certain solipsisme dans la pensée de Nietzsche. Comment naître à la vie morale et à l'exigence de justice sans y être provoqué par autrui ? La conscience peut-elle même s'affirmer et s'affermir sans autrui ? Comment l'éducation morale se

ferait-elle sans que l'éducateur puisse apparaître sous la figure du créancier, à qui tout est dû ?

Donnons-nous ainsi prise à cette « métaphysique de bourreau », liée au christianisme ? Il n'y a pas à cette question de réponse par oui ou par non. En effet selon les trois lignes de réflexion développées à l'instant, la maladie et la morbidité morales, ou encore l'exploitation culpabilisante par ceux qui ont intérêt à vouloir accuser, restent des possibilités ouvertes. Comment empêcher que l'imputation d'une volonté responsable ne constitue aussi le terrain sur lequel se développe une accusation morbide caricaturant la responsabilité ? Comment empêcher que la possibilité de racheter son passé de manière créatrice ne serve à accréditer l'idée d'un passé asservissant, et partant celle d'un péché d'origine et d'un créancier pour lequel aucune reconnaissance de dette n'est possible (comme Nietzsche l'illustre dans les dernières pages de la deuxième Dissertation de *La généalogie de la Morale*) ? Enfin, comment la même accusation qui débusque la conscience de son solipsisme ou de sa suffisance ne pourrait-elle se changer en accusation meurtrière ou écrasante envers cette même conscience ?

Par de telles réflexions, nous ne cherchons nullement à justifier l'injustifiable, mais à faire apparaître une instabilité foncière, inhérente à toute existence morale. Il n'est aucun des éléments qui la constituent qui ne puisse offrir le terrain d'une perversion, et servir ainsi la stratégie de la domination des « améliorateurs » et des pseudo-libérateurs. Les plus belles exigences de justice peuvent être mises au service des entreprises de domination et d'injustice les plus décidées. En ce sens, croire à l'accès possible à l'innocence dans l'histoire, tenir comme Nietzsche, semble-t-il, qu'on puisse développer une logique ou un discours échappant aux possibilités de ruses de la culpabilité, c'est se leurrer gravement et ouvrir le champ aux stratégies de la récupération. Il y aurait beaucoup à dire sur le

manque de résistance qu'a offert et qu'offre le discours nietzschéen aux reprises intéressées... Cela indique que le partage ne passe pas entre des morales du oui ou de l'innocence, les unes irrémédiablement fixées dans la morbidité, les autres assurées d'accéder à la santé. Le christianisme a pu, selon certaines de ses formes, faire corps avec une métaphysique de bourreau, mais il est des métaphysiques de l'innocence qui peuvent glisser vers des politiques de bourreau.

Il faut en conclure que la liberté n'est jamais assurée contre ses propres dégradations. Elle n'est certes pas une faculté innée, ou une qualité acquise ; elle ne possède pas non plus un régime assuré à partir du moment où est voulue l'innocence du devenir. Elle est un *vouloir* de liberté, et ce vouloir a toujours à se libérer de ses propres pièges. En ce sens, oui, Nietzsche a raison : la liberté est toujours ce que l'on *n'a pas* et ce que l'on a, ce que l'on a mais qu'on peut perdre, ce qui se pervertit si l'on ne désire pas l'avoir encore. Le statut de la liberté est donc essentiellement précaire : Nietzsche a eu le génie de sonder ces origines obscures où se forgent les idéaux, et, de lui, nous retenons que la liberté est une maîtrise difficile sur des forces ou des affects contradictoires, qu'elle est une forme non définitive donnée à un réseau complexe de tensions. De ce point de vue la dénonciation du caractère équivoque de la volonté de croyance, et donc de la liberté, reste toujours possible, et même féconde. Tel est sans doute le climat critique dans lequel aujourd'hui doit se vivre toute liberté, celle du croyant entre autres.

Religion de salut ou innocence du devenir ?

Suffit-il d'avoir dégagé « sous » la métaphysique du bourreau une instance morale, à la fois distincte des figures morbides de la conscience morale, et cependant toujours capable de donner lieu aux perversions les plus graves, pour venir à bout de la critique nietzschéenne ? Assurément non : car si la morale de la culpabilité s'enracine, d'un côté, dans une psychologie réactive (celle du mécanisme de la cause et de l'effet, celle du ressentiment créateur), elle a partie liée, d'un autre côté, avec une métaphysique, ou une religion. Or cette morale métaphysique ne juge pas seulement la sphère de l'action humaine ; elle prononce sur le devenir, c'est-à-dire, selon le vocabulaire assez labile de Nietzsche, sur le monde ou sur le tout des choses. Faut-il donc aller jusqu'à admettre la dissociation opérée par Nietzsche et tenter de faire coexister une morale de la responsabilité et une religion de l'innocence ? Est-il pensable, alors même que nous venons de montrer l'impossibilité d'« abolir » l'accusation en tant qu'elle peut être source de responsabilité et appel à l'innocence perdue, d'abolir ce que G. Morel appelle « l'illusion de la rédemption chrétienne » [31] ?

Notre réflexion se situe désormais explicitement dans le domaine théologique. Il s'agit en effet de se demander si la religion chrétienne se présente *légitimement* comme religion de salut, en faisant de Jésus un rédempteur et en intégrant à son discours tout le langage sacrificiel généralement lié à des perspectives de salut. Mais poser la question d'une légitimité, c'est se référer à une instance critique, à un critère de jugement ou à un ordre de choses capables de fonder ou de ruiner cette prétention. Par ce biais, et tout en étant située sur le terrain théologique, *notre démarche reste critique :* puisque cette critique se réfère explicitement au champ problématique ouvert par Nietzsche, la question de la légitimité revient à demander si la couche sacrificielle du discours chrétien ne vient pas recouvrir un noyau essentiel, ou pour parler encore comme G. Morel, et selon une formule empruntée à Feuerbach et au rationalisme critique, s'il appartient à « l'essence du christianisme » d'être une religion de salut.

Notre enquête se trouve aussi limitée, puisque nous n'ouvrons pas tout le dossier de la rédemption, mais que nous l'abordons sous le seul angle de la critique nietzschéenne.

Quiconque fait honnêtement une critique historique qui collectionne les expressions théologiques sur la rédemption, est frappé par la diversité des images, des symboles, des concepts même utilisés par la tradition. Dans les Ecritures chrétiennes elles-mêmes, mais aussi dans la tradition des Pères grecs aussi bien que dans la scolastique médiévale, se déploie un fourmillement d'expressions entre lesquelles il est difficile de placer une hiérarchie et de distinguer s'il y a, oui ou non, quelque part un essentiel [32] : salut, rédemption, justification, propitiation, satisfaction, sanctification, rachat, etc. ne sont que quelques-uns des termes que le lecteur rencontre dans les textes de référence. Il ne faut pas passer sous silence cette richesse sémantique surabondante, car elle rend problématique la fixation de ce qui est visé par « salut » à un seul de ces termes ; elle peut sans doute légitimement attirer l'attention sur une situation référentielle ambiguë et insaisissable, puisqu'aucun terme ne paraît tout à fait adéquat. Reste évidemment qu'un homme comme Nietzsche a été informé par une tradition précise, celle qui, à travers Luther, remonte à saint Augustin, et que, malgré les informations reçues de ses amis Overbeck et Burckhardt, historiens et bons connaisseurs de la tradition des Eglises, il ne semble pas avoir été conscient de la prolifération du discours théologique en ces matières. Pour son compte, en tout cas, il systématise le salut chrétien et la référence à un péché originel en terme de réglement de comptes entre un créancier (Dieu) et son débiteur. Il est aisé de reconnaître la source d'une telle tradition, autant qu'il est facile d'identifier, même par rapport aux discours proliférants, les aberrations qui se sont fait jour au Moyen Age à travers les théories du rachat au démon, ou celles, d'ailleurs liées, de la satisfaction vicaire. Telle est la conception que l'on doit prendre en compte puisqu'elle pèse encore sur les esprits et finit par étouffer, par son unilatéralisme même, le sens qui peut sourdre de la richesse sémantique évoquée.

Devant le constat peu récusable de cette diversité d'approches et devant celui de la fixation rigide de cette diversité en une tradition théologique aberrante, une option s'offre au théoricien, et Nietzsche a tranché en un certain sens. On dira que la prolifération du vocabulaire sacrificiel dénonce une instabilité fondamentale et une surcharge par rapport à un donné primitif qui ne la supporte pas. D'où ces tensions et ces failles, qui trahissent un ajout. Telle est, selon Nietzsche, l'œuvre de Paul, « inventant » un Rédempteur qui surimprime au Jésus pacifique un Seigneur justicier de la vie et de la mort. Telle est aussi l'option prise par René Girard, sur ce point encore beaucoup plus proche de Nietzsche qu'il ne veut le reconnaître : selon lui, Jésus pousse à son terme le détournement, déjà inchoatif dans l'Ancien Testament, par lequel la victime, au lieu d'être repoussée et chargée du péché par la communauté, est au contraire jugée et, en ce sens, honorée comme victime : ainsi Abel tué par Caïn prend-il figure d'innocent lésé ; ainsi la sortie d'Egypte n'est-elle pas écrite du point de vue de l'Egypte, c'est-à-dire, comme dans les mythes primitifs, du point de vue de celui qui expulse le perturbateur, mais, au contraire, du point de vue de la victime ; ainsi encore le Serviteur souffrant est-il chanté et exalté comme victime. Mais seul le Nouveau Testament, chez l'Evangéliste Jean en particulier, dévoile au grand jour le mécanisme fondateur de toute société par lequel celle-ci croit fonder sa solidarité et établir la paix en tuant le soi-disant perturbateur. La parabole des vignerons homicides dans les Synoptiques illustre ce mécanisme, de même que les récits de la Passion et de la Mort de Jésus en attestent la reproduction, tout en bloquant son jeu, puisqu'ici la victime est net-

tement déclarée innocente. Les Ecritures chrétiennes dévoilent donc le fondement fallacieux et illusoire de toute paix sociale ; elles veulent éclairer les hommes sur l'absurdité du comportement victimaire qui pense trouver ordre et sécurité par l'élimination d'un bouc émissaire. Mais précisément cette lumière est trop aveuglante pour éclairer vraiment, et c'est pourquoi « le christianisme historique » la voile ou la met sous le boisseau en interprétant cette vérité fondamentale en termes sacrificiels. Incapables de renoncer à la violence et d'entrer immédiatement, sans arrière-pensée et sans nostalgie, dans la non-violence, les hommes reproduisent à nouveau le processus apocalyptique de la violence, comme les chrétiens ont, contradictoirement, fait de Jésus une victime et ont compris sa mort comme sacrifice.

Quiconque est informé de la pensée nietzschéenne est frappé par la ressemblance, surtout dans le portrait fait de Jésus et de son message. Il nous semble d'ailleurs que ce Jésus construit par Girard à partir d'une idée a priori du sacrifice, telle qu'il la développe dans *La violence et le sacré,* et telle qu'il la retrouve ensuite dans ce qu'il appelle « l'Ecriture judéo-chrétienne » *(Des choses cachées depuis la fondation du monde),* souffre de la même inconsistance ou de la même contradiction que l'anarchiste, semeur de catastrophe, dépeint et critiqué par Nietzsche dans *L'Antichrist :* si la violence prend son origine dans le désir mimétique, c'est-à-dire dans le désir (illusoire) de supprimer la différence, comment la proposition de la non-violence immédiate comme proposition d'abattre toutes les différences, n'engendrerait-elle pas la violence la plus grande ? Si « Jésus enfreint l'interdit suprême de tout ordre humain » (p.189), il est bien cet anarchiste dépeint par Nietzsche, inconscient de la profondeur de la violence humaine. Vouloir transgresser cet interdit, c'est proprement vouloir la violence, ou supposer la possibilité, au sein même de l'histoire, d'instaurer une règle de

coexistence humaine étrangère à l'histoire ou supra-historique. Au fond, Nietzsche et Girard se font de Jésus et de son message une idée assez proche ; mais Girard présente ce message de non-violence absolue comme révolutionnaire, alors que Nietzsche discerne, avec beaucoup de pénétration, les inconséquences d'un anarchiste destructeur de toute vie sociale par incapacité à *créer* de manière positive. La nouveauté n'est pas dans la reconstitution opérée par Girard ; elle est dans le jugement favorable qu'il porte ; il estime créateur un message destructeur des conditions de la vie historique, sans apercevoir la contradiction dans laquelle il se tient, puisque cette élimination de toutes les différences (la non-violence absolue) ne peut, selon sa propre théorie, qu'engendrer la pire violence. Ainsi, d'un côté, il démontre que, toujours et partout, la violence n'est écartée qu'en fixant les différences grâce au processus victimaire et, de l'autre, il attend de la non-violence absolue, possible seulement aujourd'hui, donc contraire à *tout* ce que l'histoire a jamais connu, qu'elle élimine ces différences grâce auxquelles pourtant le désir mimétique est arrêté. Comment mieux dire que la non-violence absolue, contradictoire avec les conditions historiques, serait très exactement la fin de l'histoire, c'est-à-dire la violence absolue, sans médiation capable de la juguler ?

Cette discussion, même très rapide, sur un point fondamental mais particulier par rapport à l'ensemble des thèses et des hypothèses fort riches de René Girard, n'est pas inutile. Elle fait soupçonner l'arbitraire de la distinction entre un christianisme « essentiel » posé quelque part mais toujours trahi, et un « christianisme historique », traître à son fondement premier, au moins sous l'angle précis abordé par Girard. Pourquoi ne pas supposer, selon une option tout autre que celle faite par Nietzsche et par Girard, que si l'Ecriture judéo-chrétienne parle de manière si constante et si insistante de sacrifices, c'est qu'elle

a une autre idée de la violence, une conception sans doute plus radicale que celle qui n'y voit que la perturbation de l'ordre social et le danger du minétisme intra-humain ? N'est-ce point aussi que l'idée du sacrifice, présente dans cette même Ecriture, et précisément à propos de Jésus, a plus de richesse et plus de rigueur que ce qu'y discerne Girard ?

Avant d'entrer dans cette option, une remarque d'ordre épistémologique, de la plus grande importance, s'impose ici. On sait généralement que les positions théologiques n'ont pas une égale force, sans qu'on tienne toujours assez compte de ce qui relève pourtant des conditions de validité de ce discours, que lui-même pose. Ainsi : les rationalisations théologiques systématisant le concept de salut autour du thème du rachat au démon ont pour elles la force et la cohérence du discours de leurs auteurs, et le crédit d'une certaine tradition. Ce qui est beaucoup, et peu à la fois, car, du point de vue *théologique*, d'autres rationalisations ont leur place dans la tradition ; surtout, d'un point de vue *dogmatique,* c'est-à-dire du point de vue d'un jugement autorisé de l'Eglise, se prononçant en assemblée conciliaire sur un point de foi, et après des débats contradictoires généralement fort longs, aucun crédit particulier n'est accordé à cette interprétation. Le *dogme* comme la *théologie* sont des lectures particulières des textes fondateurs de la foi chrétienne, dont l'autorité n'est pas égale [33] : car affirmations dogmatiques et discours théologiques sont à des titres divers des interprétations et des lectures articulées, raisonnées, des Ecritures à partir d'une situation culturelle donnée et en vue de répondre à des besoins déterminés du corps ecclésial ; les premières, généralement limitées et ponctuelles, définissent les limites de la communion ecclésiale ; elles sont d'une extrême rareté en ce qui concerne la rédemption proprement dite ; les seconds ont à faire œuvre de légitimation devant la tradition aussi bien que devant la raison ; œuvres de

théologiens particuliers, les élaborations théologiques ont la crédibilité et la validité conférées par leur rigueur interne et par leur aptitude à rendre compte de la foi commune (donc des dogmes). Ces niveaux doivent être distingués sous peine de confusions graves ; car dogme et théologie sont eux-mêmes relatifs à ce que, par commodité, on appellera les « textes fondateurs » de la foi chrétienne, l'Ancien et le Nouveau Testament ; ils offrent comme des condensés de lectures de ces textes et trouvent leur force à relire (en un certain contexte, en fonction de problématiques précises et dans la fidélité à la foi transmise) ces Ecritures elles-mêmes. Mais ce sont les textes fondateurs qui jouent le rôle décisif. Dès lors, il est un principe épistémologique majeur à respecter, celui qui structure les discours ecclésiaux : les théories de la rédemption sont des systématisations particulières qui ont exprimé une certaine lecture des Ecritures ; une intelligence actuelle de la rédemption doit développer pour elle-même une nouvelle lecture des Ecritures en fonction des ressources modernes de l'esprit humain. Pour cela, il faut laisser jaillir des textes fondateurs la vérité ancienne et nouvelle qu'ils portent, et ne pas obturer la puissance symbolique des Ecritures par des rationalisations particulières. Il ne faut pas croire non plus que la critique des systématisations particulières invalide du même coup la pertinence des textes scripturaires [34].

Or si l'on tient compte de cette remarque épistémologique capitale pour situer l'articulation des discours *scripturaire, dogmatique* et *théologique,* si l'on admet de considérer, comme source vivante et permanente de la foi, la lecture articulée des Ecritures, on est conduit à saisir ce que l'on pourrait appeler « les données élémentaires » de ces textes fondateurs, données à partir desquelles les systématisations théologiques s'élaborent. Telle est l'autre option que l'on peut légitimement choisir. En inventorier les possibilités engagerait dans un travail de théologie

biblique qui dépasse le cadre de notre propos actuel. Sous réserve d'une enquête scientifiquement menée et sur la base d'un certain nombre de publications exégétiques repérables, il semble que l'on peut avancer deux conclusions qui, l'une et l'autre, dénoncent l'illusion d'arracher, comme secondaire et artificielle, une couche sacrificielle des textes fondateurs.

Une première conclusion peut se tirer de la lecture de l'Ancien Testament. Sans entrer dans les détails des multiples sacrifices prévus par la ou les législations du *Lévitique,* on est frappé par la persistance et l'importance de la réalité sacrificielle : soit défendue par la tradition sacerdotale, soit relativisée, mais aussi intériorisée par les Prophètes, et donc d'une certaine façon consacrée. Par eux en effet l'on passe du sacrifice sanglant extérieur au sacrifice du cœur, mouvement par lequel sacrifice, sacrificateur et sacrifié tendent à coïncider. Mais plus encore, le thème du sacrifice s'inscrit en accord avec le thème de l'instauration de la justice, c'est-à-dire de l'ouverture d'un espace où tout à la fois le pauvre, l'orphelin et l'étranger seraient respectés, et où Yavhé serait adoré en vérité. Qu'il suffise de dire que ce thème s'organise autour du Temple, de sa construction ou de sa reconstruction après l'exil (*Esdras* et *Néhémie),* mais que ce thème du Temple est lui-même articulé à celui de la descendance messianique (2 *Samuel* 7, *Psaumes* 2 et 109), et que chez les prophètes postexiliques les deux thèmes précédents culminent dans celui du serviteur souffrant. Convergence qui pointe vers ce foyer selon lequel l'instauration du règne de Dieu, règne de justice et de culte véritable, passe par la souffrance et l'abandon du Serviteur, figure autour de laquelle se réuniront Juifs et nations païennes dans une Jérusalem renouvelée. Cette esquisse à grands traits d'une thématique complexe laisse deviner la subtilité de la problématique sacrificielle, tout autant que son inhérence au tissu textuel de l'Ancien Testament.

La seconde conclusion tire les conséquences de ce qui précède en direction du Nouveau Testament. Des erreurs d'optique viennent de ce que l'on imagine une introduction tardive, en surcharge, de thèmes sacrificiels, par exemple d'origine grecque, donc païenne (ainsi Nietzsche), alors que ces représentations sont présentes « antérieurement », ou a priori chez les disciples, en tant qu'elles constituent l'univers mental, conceptuel et symbolique, dans lequel et à partir duquel ils vont tenter de dire le sens de la vie, de la mort et de la Résurrection de Jésus. Loin d'être un ajout, ces thèmes offrent les grilles d'interprétation hors desquelles ils n'auraient rien saisi de l'œuvre de Jésus. Les Evangiles font jouer de manière fort claire les grands thèmes du Temple, du Fils de l'homme inaugurateur des derniers temps, du Serviteur souffrant (plus subtilement), comme autant de représentations visant à cerner la nature de l'œuvre de Jésus et son identité. De ce point de vue, si la Passion et la Mort sont bien centrales, c'est *toute* l'existence de Jésus qui est interprétée comme une Pâque, un passage, donc une initiation ou un engendrement à un monde nouveau [35]. Le thème sacrificiel de l'Ancien Testament sert de support à l'acte d'interprétation des faits et gestes concernant Jésus, mais il est aussi modelé par l'interprétation elle-même. En effet la convergence sur Jésus des diverses traditions vétérotestamentaires (sapientielle, prophétique, sacrificielle....) et leur synthèse entraînent nécessairement leur refonte et leur reprise en une lecture nouvelle. En ce sens on peut dire à la fois que « le christianisme », lisible dans le Nouveau Testament, est sacrificiel, *et* qu'il restructure de fond en comble la catégorie de sacrifice.

Que tirer de ces données ? D'abord, certes, qu'on ne parvient à opposer un christianisme soi-disant primitif au « christianisme historique », sur ce point précis, qu'en faisant violence aux textes. Ceux-ci d'ailleurs résistent : il faut alors expulser l'un ou l'autre parce que trop pertur-

bateur par rapport à un a priori qu'il conteste. Ainsi de l'*Epître aux Hébreux* par René Girard. Mais il est possible de tirer certaines conclusions à partir de ces « données élémentaires » (à vrai dire très élaborées déjà en elles-mêmes) par rapport au débat qui organise ces pages. Trois conclusions peuvent être tirées ici.

1) La notion de sacrifice occupe une place trop centrale dans les écrits du Nouveau comme dans ceux de l'Ancien Testament pour ne pas désigner une réalité essentielle dans le rapport de l'homme à Dieu. Le sacrifice concerne quelque chose qui touche ce rapport même, en tant qu'il a été violé, méconnu ou que, pour être restauré ou revivifié, un arrachement est présupposé de la part de l'homme. « Vos iniquités ont creusé un abîme entre vous et Dieu » (*Isaïe* 59,2) : ce leit-motiv prophétique fonde à la fois le thème sacrificiel puisque, par là, le fidèle pense se réconcilier un Dieu que les péchés courroucent, et déjà le subvertit ; car quel sacrifice comblera jamais l'abîme entre l'homme et Dieu ? Il montre en tout cas la profondeur de la notion de sacrifice dans les Ecritures judéo-chrétiennes. Or, à notre avis, René Girard manque cette profondeur à plusieurs titres : d'abord parce qu'il réduit la prolifération des types de sacrifices au seul « sacrifice » du bouc émissaire qui, pour l'Ancien Testament, n'est sans doute ni le plus important, ni le plus caractéristique ; ensuite et surtout parce que son analyse considère exclusivement la portée sociale et intra-historique du sacrifice : l'éviction et le sacrifice du bouc émissaire permettent la réconciliation entre les hommes. A ce sacrifice politique fait totalement défaut la dimension religieuse. Critique à l'égard des préjugés des sciences humaines modernes, sur ce point Girard est victime d'un de leurs préjugés positivistes fondamentaux : celui qui regarde par privilège les questions de *fonctionnement* social, préjugé qui rend aveugle sur la partie proprement religieuse des actes ou des comportements. Identifiant pratiquement sacrifice et religion, Girard surcharge, d'un côté, le thème du sacrifice (en laissant dans l'ombre le rôle social et politique des mythes, des rites, de la loi, etc.) et l'écrase, d'un autre, en ignorant la force réconciliatrice du sacrifice, rapport à Dieu même ; or la lecture de l'*Epître aux Romains* ne laisse aucun doute sur l'importance accordée à la paix que Jésus fonde *avec Dieu,* et pas seulement entre les hommes, cette paix avec Dieu étant condition de la réconciliation inter-humaine.

Quoi qu'il en soit de la position de Girard qui a le mérite d'attirer l'attention sur l'importance de la notion de sacrifice, mais qui a tort d'en réduire les dimensions, le lecteur des Ecrits judéo-chrétiens est amené à prendre en compte la place faite à cette donnée. Et il doit tenter de l'interpréter. Ce qu'il peut entendre et tenter d'énoncer à son tour, c'est que l'homme ne va pas à Dieu sans arrachement et sans perte ; c'est que l'on ne peut sauter aisément l'abîme dont parle Isaïe : le sacrifice selon la complexité de ses figures et dans le sommet unique atteint, selon le lecteur chrétien, dans l'acte positif d'abandon de soi entre les mains du Père sur le Golgotha, est le geste total par lequel l'homme reconnaît qu'il doit activement se donner à Dieu jusqu'en sa vie même (le sang versé), — et que néanmoins cet acte n'assure pas le franchissement de l'abîme. Donc qu'on se livre à Dieu à tout risque et que par là est confessée la « royauté » de Dieu sur toute vie. Comme le dit fort bien A. Vergote dans *Mort pour nos péchés,* le sacrifice crée de la part de l'homme comme un appel par lequel, se livrant lui-même, il ouvre un espace que *peut* combler en retour le don de Dieu. Ainsi le sacrifice est-il lié à la confession de l'altérité divine, à l'aveu que fait le fidèle de devoir aller par tout lui-même à son Dieu et que cependant tout repose toujours sur la gratuité souveraine de Dieu. C'est pourquoi aussi il est inintelligible hors du contexte de l'Alliance et de son renouvellement : non pas pacte social, mais pacte de l'homme et de Dieu. Voilà qui fonde aussi le concept

chrétien de rédemption, lorsqu'est lue à cette lumière la remise totale de Jésus sur la Croix à Dieu et la réponse du Père au matin de Pâques. Nul ne comprend en réalité qui ne discerne à travers la lecture des Ecritures et le déchiffrement de l'expérience humaine de quel « prix » de vie et de mort l'homme doit honorer la reconnaissance de Dieu comme grâce. Tel est l'enjeu de la reconnaissance d'une altérité sur laquelle l'homme ne peut faire main basse, mais dont il sait aussi qu'elle l'appelle au don de soi.

N'est-ce pas avoir une vue bien superficielle de ces enjeux, ou être resté peu attentif au murmure de la Parole pour conclure avec Georges Morel : « La critique du concept chrétien de rédemption n'est qu'un cas particulier de la critique générale du concept d'identification... L'individu qui se tient de quelque manière pour responsable d'un manque d'amour écarte d'abord les phantasmes de la punition et de la mauvaise conscience. Son attitude fondamentale ne peut être que de confiance immédiate et inconditionnelle dans le pardon de l'Autre qui ne cesse de lui faire signe » ? Et il ajoute « tout est dit dans ces quelques lignes, dont la simplicité contraste avec les complications théologiques » (III p. 136). Puisse cette simplicité ne pas être simpliste ! Puissent, surtout, « les complications théologiques » ne pas servir de prétexte pour ne pas entendre l'extrême force des Ecritures ! Mais comment ne pas craindre qu'il en soit ainsi ? Cette simplicité ne rappelle-t-elle pas celle du discours des amis de Job pour qui en effet Dieu ne cesse de faire signe, un Dieu auquel il suffit de faire confiance immédiate ? Mais Job peut-il entendre cette aimable philosophie du rapport de l'homme à Dieu qui passe sous silence le tragique de l'éloignement de Dieu et propose un Dieu prêt à répondre à tout coup à la confiance qu'on lui fait ? L'homme du Calvaire ne témoigne-t-il pas justement de la distance, et de l'impossibilité où est l'homme de présupposer le pardon, même dans la confiance immédiate et inconditionnelle ? Le sacrifice

présent dans les Ecritures, et signifié sous la représentation crue du sang versé, témoigne que l'homme qui (se) donne, donne sans contre-partie et ne se donne pas idéalement ; en appelant à la souveraine liberté de Dieu, il dénonce les discours de l'identification, ceux de la « confiance immédiate et inconditionnelle » parce qu'ils sont des défis trop humains au tragique instauré par le silence de Dieu et par l'obscurcissement des cieux. Les Ecrits judéo-chrétiens ont au moins la force vertigineuse, par ce qu'ils disent du sacrifice et du passage de l'homme à Dieu, de ne pas cacher l'abîme qu'il faut franchir.

2) Lorsque le chrétien ouvre les Ecritures, il accepte d'entendre une *Parole de révélation*, c'est-à-dire une proposition à lui faite d'entendre : il est appelé à s'ouvrir à des espaces auxquels il n'aurait pas de lui-même accès. Il reconnaît par là qu'aucune réminiscence bien conduite ne lui ferait atteindre par voie dialectique une vérité sous-jacente et en quelque sorte à sa disposition. Aussi doit-il se garder de comptabiliser ces paroles de Révélation dans le magasin universel des vérités accessibles ou des idées reçues. Nous atteignons ici un statut de la parole de Révélation auquel la théologie, fonctionnant sur mode du discours cohérent (tâche indispensable), n'a pas su toujours donner sa place. Par sa critique du rationalisme platonicien et de la dialectique égalitaire, plébeïenne, rabaissant à soi les hauteurs qu'elle croit atteindre, Nietzsche oblige à ressaisir le fonctionnement différent de la Révélation chrétienne. Rien n'est plus propice pour ce faire que le cadre d'une réflexion sur le salut. Ce que les grands symboles dans les Ecritures (mythes, rites, récits...) donnent à entendre se concrétise en une parole qui dévoile à nos libertés des profondeurs auxquelles elles n'accéderaient pas d'elles-mêmes. Ils *proposent* cette Révélation ; ne l'entendent par conséquent que « ceux qui ont des oreilles pour entendre » ; non pas précisément ceux qui sont conduits à de telles conclusions par la force du raisonne-

ment démonstratif. Et c'est pourquoi il faut comprendre cet enseignement comme vérité à recevoir, qui *n'est vérité qu'à être reçue,* dont le contenu découle de sa forme, révélatrice en tant que parole accueillie — non autrement. Cela signifie qu'en effet l'homme peut s'installer dans l'oubli de la Parole, rationaliser sa situation dans le monde et croire atteindre ainsi le dernier mot de l'être. Cela signifie qu'à l'inverse l'homme devient croyant, non pas en s'ouvrant à une autre vérité supplémentaire, tout extérieure à ce qu'il pressent déjà, mais en acceptant de lire sa situation dans le monde, autrement et à partir de l'attention prêtée à la Parole venant de l'Autre.

Introduisant le vocabulaire de « révélation », nous risquons ici aussi l'équivoque ; cependant il ne s'agit pas d'aborder les Ecritures comme un lieu théologique grouillant de vérités nouvelles. Le croyant parle de Révélation parce qu'il reconnaît en ce lieu l'Acte de Dieu révélant son propre mystère et le rapport qu'il veut entretenir avec l'homme. Par là, la Révélation culmine dans l'Envoyé de Dieu, c'est-à-dire dans un Acte qui est aussi Parole, la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Par là encore cette Révélation dans la personne de Jésus-Christ dévoile ce mystère qu'est l'homme en lui-même et par lui-même, en lui manifestant la présence du mystère insondable de Dieu jusque dans l'acte le plus simple de son existence historique. Sur ce point, la méditation de Karl Rahner *(Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.* 1976) apporte une contribution décisive en réinterprétant dans des catégories modernes le grand thème patristique de la « divinisation de l'homme » ; ce théologien montre avec force que si Jésus peut être considéré comme « porteur de salut absolu », c'est parce qu'il révèle dans sa vie et dans sa personne la relation permanente de Dieu à l'homme, ou la profondeur et le mystère de la liberté humaine.

Or parlant de salut, de rédemption, de justification, etc.

le judéo-christianisme, appréhendé au niveau de ses textes fondateurs, révèle à la liberté humaine des complicités et des servilités qui la dénaturent et l'aliènent à un niveau insoupçonnable à toute approche par voie de réminiscence. Mais cette révélation, négative dans ses effets puisqu'elle dénonce les fausses quiétudes et dévoile l'ampleur effective des décisions les plus secrètes, est essentiellement positive : elle dévoile à l'homme sa véritable identité : être à l'image de Dieu, ou pour Dieu, animal certes comme dirait Nietzsche, mais animal élu en vue du partage de la Vie avec Celui qui en est la Source. Par là la Révélation dévoile la tension entre deux pôles constitutifs de l'homme tel qu'il est posé à ce premier jour de la Création, anticipation du dernier jour : l'Adam et le nouvel Adam, la figure présente de l'homme et sa figure, achevée dans le Christ, en voie d'achèvement pour nous. La révélation en quoi consiste proprement le salut chrétien ne tient pas d'abord dans la dénonciation du péché, mais dans le dévoilement de la véritable nature de l'homme, être fils dans le Fils. Ce n'est pas à dire qu'une telle Révélation ne comporte pas une Révélation sur le péché de l'homme, mais cet aspect n'est que l'ombre portée de la première, en tant qu'il manifeste le refus ou l'impossibilité où se tient la liberté de se déployer de manière filiale. Plus exactement la révélation du péché n'est pas d'abord révélation du désordre du monde et de la complicité de nos vouloirs avec le désordre, mais elle est dévoilement de notre refus d'entrer dans le don de Dieu et d'en tirer les conséquences dans la façon d'actuer la liberté comme liberté filiale.

Encore une fois, il s'agit d'une révélation *proposee* et qui tire sa force de conviction dans le fait même d'être proposée. Une telle proposition certes ne reste pas au niveau des mots : elle jette une vive lumière sur la réalité humaine dans l'histoire. Celui qui la refuse n'est pas hors du vrai : il reste dans l'aveuglement dont parle si souvent

l'Ecriture, parce que des dimensions de la liberté lui échappent. Il ne voit pas ou n'interprète pas avec la radicalité voulue de ce qui a lieu. Nous retrouvons d'ailleurs ici les considérations faites à propos de l'accusation : la face prophétique de cette révélation accuse la liberté repliée sur elle-même et lui dévoile l'abîme sur lequel elle croit pouvoir s'installer avec quiétude : tel est sans doute l'un des enjeux du livre de *Job* que de mettre l'homme devant un excès tel que ne pouvant avouer en être l'auteur, il en vient à s'ouvrir à la révélation que Dieu veut bien faire de lui-même à travers la découverte stupéfiante du mystère d'iniquité ; tel est aussi le sens de ces méditations développées dans la tradition de la mystique et de la spiritualité (par exemple dans la première semaine des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola) où le « pécheur » est conduit à découvrir la contradiction insupportable dans laquelle l'a enfermé l'oubli de sa véritable destinée. Mais la dénonciation n'est qu'une face de la révélation : positivement elle dévoile à la liberté humaine qu'elle n'accède à sa nature authentique qu'en se recevant de la liberté divine, qu'elle se *sauve* de sa dénaturation par l'aveu d'une dépendance qui la fonde dans son autonomie, qu'elle existe dans un rapport où, loin de se perdre, elle se trouve, puisqu'elle s'y découvre voulue pour elle-même et par pur amour, donc sans raison particulière et repérable parmi les éléments du monde. La liberté découvre ainsi, par la méditation biblique du péché, la profondeur du mystère qui l'habite : elle revendique pour elle-même et comme son dû le fait d'un don gracieux ; elle se pose en ayant toujours déjà méconnu celui qui la pose. Découverte bouleversante, et nullement écrasante, si, non moralisée, mais religieusement comprise, elle se change en reconnaissance pour Celui qui lui a permis ce dévoilement, où elle trouve, et sa véritable identité, et celle de Dieu. Conduite jusqu'en ce point, notre réflexion situe la légitimité de la notion de salut dans le christianisme :

écartant les rationalisations déplacées en ce domaine, elle conduit à reconnaître que Dieu a rapport avec la liberté ou que la liberté humaine est sauvée à confesser l'élection sans raison, donc gracieuse de Dieu. Elle signifie que la liberté ne parvient pas, par son mouvement propre, à « rendre à Dieu ce qui lui est dû », mais qu'elle peut et doit recevoir de lui, *et* ce qui la fonde, *et* ce qui la restructure en sa vérité. Loin d'être dévorée par l'idée d'identification, la conception chrétienne du salut indique que la liberté humaine ne se retrouve pas sans la désappropriation totale entre les mains de Celui qui la veut.

A la lumière d'une telle révélation, il est possible de faire retour vers la philosophie nietzschéenne et de dénoncer l'ambiguïté possible d'un de ses concepts centraux : l'idée que *l'homme est créateur*. Certes, ici encore, il faut écarter les contre-sens (celui qui fait glisser cette idée, par exemple, dans le sens d'un prométhéisme) et bien voir que le contexte sémantique qui donne sens à cette idée est pour Nietzsche le contexte de l'art. Plus que la morale ou la science, c'est l'art qui, pour Nietzsche, permet de comprendre la réalité humaine [36]. Le créateur nietzschéen n'est pas le travailleur de Marx, l'homme qui, humanisant la nature, vise une totale universalisation (naturalisation) de l'homme, parce qu'il en discerne l'annonce dans l'industrie [37]. Il est, tel l'artiste, celui qui peut forger du nouveau à partir de la pierre brute, *se* façonner lui-même plutôt que façonner et maîtriser l'univers (en quoi Nietzsche n'est pas le technicien que Heidegger voudrait voir en lui), transformer sa volonté en vue du dire oui au monde tel qu'il est. Or si l'appel à la créativité donne au gai savoir nietzschéen son entrain et son dynamisme irrésistible, il n'est pas sans équivoque. Car l'individu n'est créateur qu'en un sens très relatif et sous certaines conditions précises : il peut et doit poser ses valeurs, et encore ne le fait-il que dans certaines conditions historiques déterminantes ; mais l'individu ne se pose pas dans

l'être et ne s'engendre pas lui-même. Laisser croire le contraire entraîne à toutes sortes d'illusions sur soi, voire à des déséquilibres graves, car on aboutit ainsi à se croire soi-même son propre père, pour parler le langage de Freud, alors que nul ne s'est engendré soi-même : telle est la vérité qui brise radicalement toute velléité de solipsisme. Voilà aussi ce que rappellent les symboles chrétiens du salut : l'homme n'est pas à lui-même son origine, mais plus encore — et tel est le mystère du mal et du péché — il n'appartient pas à l'homme de rejoindre par lui-même et de lui-même cette origine. Au Père de redoubler en quelque sorte l'acte créateur en « restaurant » par un don renouvelé la création humaine dans le statut auquel elle est promise. Voilà ce qui peut être entendu par quiconque s'ouvre à la Parole qui sourd de la lecture méditée des Ecritures, à celui qui n'a pas a priori censuré le message en prétendant le recomposer plus purement ou à partir d'une « essence » arbitrairement construite.

L'affirmation religieuse que la liberté a à être réaccordée dans son rapport à Dieu n'implique nullement que cette liberté ne soit pas moralement créatrice de valeurs sociales et politiques. Par sa critique, Nietzsche oblige à écarter les assimilations intempestives, qui, de la « liberté serve » sur le plan religieux, en déduisent la même servitude sur le plan moral. Aussi malgré ses équivoques, le thème de l'homme créateur a-t-il sa place en une philosophie morale véritable.

3) Mais le salut chrétien ne parle pas seulement dans la direction d'une liberté à qui il dévoile son origine et sa fin. Il parle à partir d'un autre qui adresse une Parole. Tel est sans doute le noyau le plus central de l'idée de salut : qu'une parole soit adressée à l'homme, Parole discrète, ténue, fragile au point qu'on peut ne pas l'entendre, ou la surcharger d'interprétations aberrantes, ou en annuler les effets. Parole libératrice comme toute parole : parce qu'elle arrache l'homme à la solitude et à l'errance

pour le constituer en partenaire, et en fils capable lui-même de parole créatrice. Si Nietzsche a sérieusement critiqué « ceux des arrière-mondes » qui veulent « percer les derniers murs » avec leur tête et faire parler « le ventre de l'être » (*Ainsi parlait Zarathoustra,* I), il a été lui-même sensible à « ce cher hasard » qui prend l'allure d'une Providence personnelle et, par mille signes, semble nous interpeller (*Le Gai Savoir* § 277), à l'air de danse murmuré par la vie à Zarathoustra (*Ainsi parlait Zarathoustra*. III « L'autre air de danse » § 2), ou à la visitation du dieu aux pieds légers (*Par-delà bien et mal* § 295). Or cette parole discrète que le chrétien expérimente aussi, ne procède point pour lui du cher hasard, ou de la belle et innocente Nature : l'altérité chrétienne ne s'enferme pas dans le mutisme ; on ne dira pas non plus qu'elle « ne cesse de faire signe » selon la formule de G. Morel qui évoque une divinité « à notre disposition », immédiatement accessible, trop humaine. En ce sens la Parole est libératrice, car elle n'obsède pas en laissant croire qu'on peut la trouver ici ou ailleurs. Elle a un visage tout à fait parlant dans sa nudité même : et devant l'homme déchiré du Golgotha les cœurs simples savent ce qu'il en est de l'Autre, de son Amour, et d'eux-mêmes.

Il n'est pas question ici de développer plus longuement le sens et la place de l'expression « Parole de Dieu ». L'évoquant sous l'angle d'un débat critique autour de la notion de salut, nous pouvons cependant souligner un aspect souvent minimisé dans les théories de la rédemption. Car, de même que l'enfant n'échappe au narcissisme et ne surgit difficilement à la conscience de soi qu'à partir d'un jeu de parole venant de ses parents, de même qu'il ne peut prendre la parole de manière personnelle à son tour que parce qu'il a d'abord été interpellé, de même dans le rapport global de l'humanité avec Dieu : qu'une Parole nous atteigne, aussi enfouie d'abord que nos origines, est la condition de notre naissance à la Parole. En tant que

dite, aujourd'hui encore, par une communauté vivante qu'elle suscite, cette Parole arrache l'homme au solipsisme et le suscite comme capable de réponse. Peut-être même faut-il aller plus loin : cette Parole ne sauve pas par la richesse et la profondeur de son contenu, mais comme Parole adressée à... L'enfant surgit à son humanité, non point par la richesse entrevue du discours parental, mais du fait qu'un langage humain l'atteint. De même ici la Parole de Dieu fait moins pénétrer les mystères de l'Etre, qu'elle ne suscite et n'éveille. Elle ne gomme pas le caractère abyssal de la réalité, n'assure pas à l'homme la connaissance du fond des choses, pas plus que l'avènement de l'enfant à l'univers de la parole ne le dispense d'avoir à risquer ou à connaître l'angoisse de devenir adulte. Car à une Parole qui se propose, encore faut-il une réponse, et la réponse elle-même noue un dialogue dont le terme reste inconnu. C'est parce qu'il y a Parole qu'il y a angoisse, alors que l'enfermement du même sur sa propre clôture prolonge la jouissance biologique. De ce point de vue, l'injonction prophétique de la Parole et la sollicitation d'y répondre n'obturent nullement la béance du rapport de l'homme au réel, comme le pense Nietzsche : elles constituent les conditions d'une assomption humaine et humanisante de la distance. Bref elles « sauvent » la liberté en lui permettant de porter son angoisse, et la délivrent des projections fantastiques où cette angoisse croit s'apaiser (exaltation idolâtrique du pouvoir politique, de l'argent, de la sexualité, etc.). On aperçoit dès lors à quel point les deux approches se rejoignent : la perspective qui insiste sur la Parole en tant que puissance libératrice, retrouve le sacrifice qu'implique le glaive de cette parole ; et de même la perspective sacrificielle culmine dans un acte de louange et d'affirmation de la souveraineté de Dieu.

Cette systématisation des « données élémentaires » du rachat chrétien, n'est-elle pas trop belle pour être vraie ?

Ne procède-t-elle pas, à sa façon et de manière tacite, à une remontée vers une « essence du christianisme », en laissant de côté d'autres « données » pourtant présentes dans les textes fondateurs et dans la tradition théologique ? Ceux-ci ne révèlent-ils pas de singulières conceptions de Dieu (le Dieu de colère, de vengeance, le justicier qui demande des comptes, poursuit le pécheur dans ses retraites), et de l'homme (misérable créature accablée par le péché, impuissante, criant rémission devant des excès de courroux à elle incompréhensible) ? Bref les textes fondateurs ne comportent-ils pas eux-mêmes des traces de ce que l'anthropologie ou la psychologie modernes mettraient au compte de l'archaïsme ? N'est-ce point précisément sur ces traces que Nietzsche lit la perversion et la morbidité du salut chrétien et dénonce cette immense mascarade d'un Dieu qui a besoin d'écraser la larve humaine pour affirmer sa toute-puissance ? Pouvons-nous donc jeter par-dessus bord ces traces suspectes, pour présenter une « essence du christianisme » insoupçonnable ? Allons-nous nous laisser prendre à la tentation rationaliste que nous dénonçons dans les tentatives de reconstruction d'un christianisme délesté de ses avatars « historiques » ?

De même que nous avons précédemment affirmé que la vie morale doit être capable d'assumer ses formes morbides parce que la précarité de la volonté peut y verser et doit les humaniser, de même ici nous affirmons que le salut chrétien doit assumer la totalité humaine jusqu'en ses archaïsmes et en ses morbidités. La Parole de Dieu s'adresse à l'homme selon toutes ses composantes et retentit jusqu'en ses tréfonds les plus secrets. Elle le saisit dans ses angoisses infantiles et ses peurs morbides. Car les Ecritures judéo-chrétiennes livrent les Noces de la Parole de Dieu et de la parole humaine ; c'est pourquoi nous y lisons aussi comment la proposition d'élection retentit dans ces tréfonds et provoque les réponses humaines les

plus hautes comme les plus viles ou les plus peureuses. Les tréfonds aussi sont à sauver, et c'est pourquoi les Ecritures ne taisent pas les résistances ou les défis de l'homme quand il impose au Dieu de l'élection le masque d'un Dieu de colère ou de vengeance. Il est bon que soit ainsi exhumées et dites ces ténèbres humaines, et qu'elles s'étalent dans les textes fondateurs. Est au contraire très suspecte la volonté de se démarquer des archaïsmes pour dégager une prétendue attitude pure, distinguée de toutes celles, équivoques ou perverses, qui ont pourtant toujours partie liée avec elle. Le salut est salut de la folie et de la déraison ; il est salut encore pour celui qui le trahit et le caricature. Mais devant descendre jusqu'en la profondeur de ces enfers, la parole salvifique doit bien porter la trace de ces archaïsmes et de ces laideurs ; elle doit aussi indiquer par quel mouvement de purification ces archaïsmes sont eux-mêmes dépassés. Aussi la proposition de salut se déploie-t-elle *dans une histoire :* l'appel engendre un mouvement progressif au terme duquel l'homme saisit un peu moins mal Celui qui le saisit et pourquoi il le saisit. Ainsi l'histoire du salut est-elle tendue et renversée entre les trois grands sacrifices qui la structurent : celui d'Abel par Caïn (caricature du bouc émissaire et de la fausse conciliation sur quoi se fondent les sociétés), celui d'Isaac par Abraham avec sa suspension, indicatrice du retournement commencé, celui de Jésus au Calvaire. Comment comprendrions-nous la figure du Calvaire, si nous n'avions pas traversé la figure de Caïn, et si nous n'étions pas « sauvés » du désir même de tuer notre frère ? Comment accéder à la gratuité sans avoir vécu l'avarice ? Comment reconnaître que Dieu est pur don (la Croix source de vie), si l'on n'a pas d'abord cru qu'il est exigence radicale (Abraham) ? Celui qui ne voit pas que le salut proposé doit retentir jusqu'en ces profondeurs, marquées par le ressentiment, la vengeance et l'angoisse, ne pourrait-il pas être soupçonné à son tour de myopie rationaliste ? Contestant le

christianisme sur ce point, Nietzsche ne traduit-il pas un certain aveuglement : ne voit-il pas que si l'homme est appelé à faire oui, il fait oui en assumant les forces du non et en les métamorphosant ? Pourquoi admet-il pour lui-même que celui qui veut monter haut doit commencer par descendre profond, que celui qui veut le bien doit aussi vouloir (transmuer) le mal, et le refuse-t-il au mouvement de la conversion chrétienne ? Véhiculant ces « archaïsmes », la tradition chrétienne peut en effet surprendre celui qui considère ces élucubrations trop mesquines pour lui : mais le miroir qui lui est tendu lui révèle pourtant la permanence de l'actualité de ces archaïsmes. Si la proposition de salut irradie encore aujourd'hui, c'est parce qu'elle peut révéler à chacun son propre enfer et lui signifier que même là la lumière peut chasser la ténèbre. Aussi bien nous gardons-nous de renvoyer ces archaïsmes à de malheureuse et lointaines époques obscurantistes, sous prétexte d'inventer un langage « qui parle aux hommes de ce temps » : dans la mesure où les Ecritures obligent à nous approprier ces archaïsmes, elles obligent à faire œuvre de vérité et à lire moins mal la violence que nous engendrons dans le monde. Car nul n'abolit le concept de punition et de faute, comme dit Nietzsche, qu'il n'ait d'abord reconnu sa complicité avec l'injustice. L'innocence est acquise : ou plutôt, dit le chrétien, elle nous est promise sous la condition de parcourir un certain chemin. Tel Psaume appelant vengeance et meurtre nous renvoie notre image : celle de l'humanité que nous contribuons à créer ; inséré dans la dynamique de l'histoire sainte, il annonce aussi que cette humanité est appelée à vivre les Béatitudes.

III

Religion sans mediateur ou religion du oui ?

Par sa contestation véhémente de la moralisation de la foi, doublée de la critique adressée à une conception de la liberté, « inventée » en vue de la culpabilisation et terrain propice à la domination des « améliorateurs » (ou des libérateurs) de l'humanité, Nietzsche oblige le chrétien à relire sa tradition, et sans doute à la relire autrement : une foi qui paralyserait le libre jeu de la liberté et le risque de la décision sous prétexte de rigueur ou de tranchant évangélique ne serait en effet que l'illusion d'une volonté faible qui cherche ailleurs les assurances qui lui manquent en elle-même ; mais cet appel au libre jeu de la liberté ne s'appuie pas sur une liberté triomphante ou assurée, « chose » possédée et fonctionnant à tout coup. Et précisément si l'on n'interdit pas aux textes fondateurs de dire leur mot, si on leur laisse déployer, grâce à l'écoute contemplative, informée par une lecture articulée et « technique », la geste de l'histoire du salut, l'homme en quête de liberté *peut* entendre la profondeur de son aliénation, parce qu'il découvre aussi la dimension de sa réalité humaine. Se savoir appelé à devenir saint comme Dieu est saint (*Lévitique* 19...) ou être appelé à la Vie (*S. Jean*), voilà qui indique à l'homme qu'il ne sait pas ce qu'il en est de son identité pleine (*S. Jean* 3,1) : proposition qui ne peut que soulever le refus et la peur, ou qui ne peut être entendue avec quelque vérité que si peu à peu sont traversés ces archaïsmes à travers lesquels se contruit une liberté. Voilà aussi pourquoi les Ecritures renvoient à

l'homme sa propre image, ses grimaces comme ses joies, mais pour que l'image soit brisée et que la conversion s'opère : pour que l'image trouve sa ressemblance. Sans cette cassure qui peut en effet avoir les effets traumatisants dénoncés par Nietzsche, sans cette proclamation du péché sous la lumière de son Election, l'homme resterait dans l'illusion et n'accéderait pas à la vie de fils dans le Fils.

Mais en ce point, le débat rebondit à nouveau : l'homme, dit-on, ne possède pas en lui-même son identité pleine : n'est-ce pas retomber dans les ornières d'une théologie ou d'une anthropologie pessimistes, dénonciatrices des insuffisances et des leurres humains ? N'est-ce point encore préparer le terrain pour que la créature, convaincu de son existentielle faiblesse, se livre entre les bras d'un Sauveur ? Tout cet échafaudage n'est-il pas combiné en vue de faire accepter le Médiateur par qui notre vérité et notre identité nous adviendraient ? Une telle extériorité est-elle respectueuse, tant de l'homme que de Dieu ?

Le débat se resserre en effet ici autour du foyer central du christianisme : la personne et la mission de Jésus, sa signification intrinsèque ou celle donnée par la tradition. Concernant ce point essentiel, on sait que la position de Nietzsche est d'une netteté particulière ; elle tient en deux sentences, maintenues tout au long de son œuvre, pratiquement sans ambiguïté ni variations : *d'abord* Jésus n'a pas été ce que les Ecritures en disent ; en d'autres termes Jésus est d'abord Jésus et non le Christ ; la transfiguration de Jésus en Christ est l'œuvre, très primitive, des disciples, et cette transfiguration porte la marque de leur esprit (juif) de vengeance, tourné contre le peuple juif, dans un premier temps, orienté vers la conquête des païens dans un second temps — *Ensuite* les chrétiens ont eu tendance, dans la ligne amorcée par les disciples, à absolutiser la figure de Jésus, à la fixer comme un lieu de passage obligé,

donc à en faire un véritable « arrière-monde » grâce auquel, tantôt on s'évade de ce monde-ci (conservatisme socio-politique appuyé sur une religion de l'au-delà), tantôt on se sert de cet arrière-monde (référence évangélique) pour dire non à ce monde-ci (anarchisme et révolutionarisme chrétien).

Il faut donc s'arrêter sur l'une et l'autre sentence ; car si Nietzsche a eu le mérite d'ouvrir avec netteté ce double débat, il s'inscrit dans une tradition théologique libérale qu'il systématise et dont l'influence se poursuit jusqu'à nos jours, comme en témoigent les prises de position de Georges Morel (*Questions d'homme*). Débat immense par les problèmes rencontrés, par les disciplines mises en jeu et par sa portée intrinsèque. A son propos nous tenterons essentiellement de *mettre en évidence les postulats et les préjugés de la critique,* selon une triple mise en question : 1) la première porte sur la thèse nietzschéenne de la « falsification » de Jésus en Christ ; 2) la seconde reprend celle que développe Georges Morel dans le livre cité, thèse d'inspiration nietzschéenne sans qu'on puisse l'attribuer explicitement à Nietzsche : elle porte sur l'idée selon laquelle le christianisme, travaillé par la maladie humaine de l'identification, pervertit un sain rapport de l'homme à Dieu, notamment à travers l'incarnation ou par la « divinisation » de Jésus, ; 3) la troisième fait davantage retour à Nietzsche en s'attachant à la suspicion jetée sur la référence à un Médiateur.

1) JESUS, FALSIFIE EN CHRIST ?

LES FALSIFICATIONS DE NIETZSCHE

Notre second chapitre ayant rappelé pour l'essentiel le portrait que Nietzsche donne de Jésus, il est temps ici d'instaurer un débat à cet égard. On sait le rôle qu'a joué

la théologie exégétique libérale, rencontrée à Bonn au tout début de ses études universitaires, dans l'éloignement de Nietzsche du christianisme ; on sait aussi que la Première des *Considérations Intempestives* a été consacrée à David Friedrich Strauss, lequel, dans les années 1835-1836, souleva des tempêtes en Allemagne par la publication de sa *Vie de Jésus* ; il introduisait en effet pour la première fois le concept de mythe dans l'exégèse des Ecritures chrétiennes [38] ; sans nier l'existence historique de Jésus, il opposait à un message primitif l'interprétation mythique, et mythique en tant qu'interprétation, des Evangélistes. Nietzsche est particulièrement conscient dans la *Première intempestive* écrite en 1872, donc bien plus tard, et après les tentatives d'auto-critiques de Strauss, de l'inspiration rationaliste de cette exégèse : si Strauss répond négativement à la question « sommes-nous encore chrétiens ? », c'est parce qu'il acquiesce résolument à la « nouvelle croyance » du monde moderne, la foi en la science. La lucidité de Nietzsche est donc particulièrement remarquable puisqu'elle dénonce le vice même de cette exégèse : substituer à une croyance ancienne la croyance neuve et naïve en « la » science, en jetant pardessus bord comme mythique (au sens de : inacceptable pour un esprit formé par la science) tout ce qui étonne, dérange ou scandalise le « tard-venu ». Nietzsche garde de bout en bout son admiration pour celui que, dans *L'Antichrist* (1888), il appelle encore « l'incomparable Strauss » (§ 28), sans doute avec une nuance d'ironie. Car Nietzsche juge vaine l'application d'une exégèse raffinée et d'une méthode scientifique à des traditions qui ne sont que « des légendes de saints », « si l'on ne dispose pas par ailleurs d'autres documents (*Urkunden*) ». Pour sa part, il pense échapper au tri arbitraire dans les écrits évangéliques en déplaçant le terrain de la critique : cette opération, conduite au nom de l'analyse généalogique, tente de déceler le type d'homme déchiffrable à travers les textes

et de restituer la psychologie (au sens nietzschéen) de Jésus en la distinguant de celle du Rédempteur. Le premier type renvoie à une volonté qui dit oui sans savoir faire non, tandis que la seconde désigne une volonté négative, et seulement créatrice dans le non (ressentiment).

On peut toutefois se demander si Nietzsche échappe autant qu'il le pense aux préjugés scientistes qu'il dénonce si férocement dans tout un courant de l'exégèse moderne. En croyant changer de terrain, fait-il autre chose qu'intérioriser un certain scientisme réducteur à ce qu'il appelle la psychologie ? Trier les textes de la tradition en séparant en eux ce que la mentalité scientifique accepte et ce qu'elle repousse (Strauss), ou reconstruire à propos des textes une psychologie selon les canons d'une analyse généalogique, c'est dans l'un et l'autre cas faire fi des textes eux-mêmes, et sur ce point l'incapacité flagrante où est Nietzsche de mettre en œuvre, à propos des textes chrétiens, les canons de cette « philologie rigoureuse » dont il se targue, dénonce un « ne pas vouloir-voir », typique de son propre ressentiment. Si ne pas pouvoir lire un texte est, selon lui, typiquement « chrétien », il faut assurément le compter au rang des « chrétiens » ! En outre la reconstitution d'un type psychologique, opérée sans le contrôle indispensables des textes, conduit à des projections nécessairement arbitraires — et même dépourvues d'un quelconque contrôle « scientifique ». En ce cas le Jésus de Nietzsche est beaucoup plus intéressant et significatif en tant qu'il décrit Nietzsche, qu'en tant qu'il aurait à voir avec un personnage de l'histoire, du nom de Jésus. Il est donc tout indiqué de retourner l'analyse généalogique sur son auteur et d'interroger Nietzsche sur ce qu'il veut au juste en voulant le Jésus qu'il se donne. Ce retournement justifie, à notre avis, qu'on ne s'arrête pas plus qu'il ne convient à une discussion proprement exégétique des positions de Nietzsche sur Jésus (et sur saint Paul), mais qu'on instaure le débat sur le terrain choisi par Nietzsche

et qu'on le déploie dans la cohérence de ses principes, ceux d'une analyse généalogique.

Ce débat vient effectivement d'être amorcé. Sur trois traits de la « psychologie » de Jésus, on peut faire apparaître « ce qu'a voulu » Nietzsche en construisant ce personnage. Nietzsche énonce clairement dans *L'Antichrist* (§ 29) : « Ce qui m'importe *à moi* c'est le type psychologique du sauveur ». Son intérêt vise à faire saillir dans les textes chrétiens la présence d'une volonté de vérité à tout prix, concrétisée par la référence à un Rédempteur ; mais comme par désir d'arracher au christianisme ses propres sources et son fondement, ou tout simplement en vertu d'une certaine fascination pour Jésus, qui, lui, n'a pas part à la falsification, Nietzsche se donne un personnage antitype du Rédempteur. Ainsi contre toute évidence, il tient à ce que Jésus ignore totalement le péché et n'en tienne pas compte dans son message. Le premier trait du personnage est hautement invraisemblable, si l'on admet (comme Nietzsche d'ailleurs) que l'annonce du Royaume constitue l'essence même du message de Jésus et que cette annonce appelle à la conversion : à moins de supposer que Jésus fasse œuvre d'« Aufklärer », on doit admettre que la conversion pour lui ne pouvait pas seulement signifier : ouverture de la raison, découverte de la présence, accès à une vérité ignorée, mais qu'elle signifiait sortie de l'enfermement, du refus et de l'obstination dans l'errance. Ce premier trait, tout à fait surprenant, n'a quelque crédibilité qu'appuyé sur la thèse selon laquelle Jésus n'a rien à voir avec la tradition juive : Nietzsche le considère comme un hapax qui vient rompre la continuité de cette tradition. Le *second trait*, ni plus étayé ni plus argumenté que le premier, trahit bien sa source « moderne » et même scientiste : le romantisme allemand a exalté la Grèce, sa religion et ses mythes (et souvent dans le but de faire pièce au christianisme) ; cette admiration pour la Grèce a influencé l'exégèse libérale qui, dès lors de manière durable, Bul-

tmann y compris, va davantage étudier et critiquer le Nouveau Testament à partir de la Grèce qu'à partir de la Tradition juive ancienne. Or, à partir du moment où Jésus est arraché au milieu culturel où il puisa nécessairement son langage, ainsi que les grandes représentations symboliques, religieuses et morales qui servirent de référence et donnèrent un contenu à son message (comme à sa réinterprétation par les premiers disciples juifs), les reconstructions les plus arbitraires deviennent possibles. Sur le point de vue décisif de l'annonce du Royaume (qui est une *praxis*), l'oubli de l'arrière-fond vétéro-testamentaire conduit tout simplement à identifier le message de Jésus à la prémonition avortée du gai savoir de Nietzsche... La même mésaventure se reproduit d'ailleurs dans l'ouvrage de Georges Morel, qui, faute de se référer à l'Ancien Testament et aux lectures exégétiques modernes que cet auteur semble ignorer, identifie « royaume de Dieu » (titre de l'alinéa p. 16) à « l'affirmation d'un pardon illimité, qui cependant ne saurait être confondu avec un laisser-faire inconsistant » (III, p. 23, conclusion de ce même alinéa) ; procédé qui revient à prêter à Jésus le message même auquel l'auteur aboutit dans son tome second [39]... Délesté de la tradition qui le porte, et où elle prend une forme repérable grâce à des approches exégétiques rigoureuses, la figure de Jésus n'offre plus de « résistance » ou d'altérité : elle devient le miroir où chacun se reflète. Voilà encore d'ailleurs, soit dit en passant, l'un des vices des tentatives de rechercher un fondement « chrétien » plus vrai que le fondement traditionnellement reconnu : sur un point précis, on peut démontrer que l'aventure ne conduit pas à retrouver l'origine ; elle reproduit l'image du philosophe ou de l'exégète qui est au principe de ce travail archéologique. Il est intéressant de voir à quel point, croyant restituer le vrai Jésus, il reconduit la mésaventure de D. F. Strauss : représenter l'image du « philistin » ou celle du « tard venu » sous l'image de Jésus. De plus, selon

Nietzsche, Jésus essentiellement être de passage, qui ne retient pas le regard sur lui-même et dont le message est tout entier *praxis*, vit pour dire oui à ce qui est, et en conséquence n'a aucunement en vue sa mort.

Par ce *troisième trait*, Jésus échappe encore plus nettement que par les deux autres à la psychologie du rédempteur. Il n'a pas vu la mort : parce qu'il n'était pas obsédé par elle (à la différence des disciples), parce qu'il ne veut pas faire de sa mort la condition et le lieu du salut ; par naïveté aussi, car comment ne pas présupposer où conduisait la radicale contestation des institutions politiques et religieuses qu'impliquait sa pratique ? On comprend très bien pourquoi Nietzsche écarte ainsi la perception de la mort dans le personnage de Jésus ; cette opération lui permet de reporter sur Paul et sur les chrétiens l'obsession maladive pour la mort. Mais cette reconstitution d'un personnage, aussi confiant en la bonté de la vie que le rationaliste du 18ème siècle fait fond sur la bonne nature, n'est à son tour possible qu'en arrachant Jésus à tout le contexte vétéro-testamentaire qu'il présuppose pourtant. Certes il ne s'agit pas de prétendre que Jésus ait eu la même conception de la mort que Paul, et encore moins que la tradition ultérieure, ni d'affirmer que cette même tradition n'a pas survalorisé arbitrairement la mort dans la présentation du message chrétien ; il s'agit de savoir si Jésus a ignoré sa mort et le problème de la mort. Question dont l'enjeu ne peut échapper, puisque c'est un point par lequel toute une tradition rationaliste libérale tente de mettre Jésus à l'écart de la tradition chrétienne. Or sans pouvoir faire ici une enquête exégétique complète, on peut au moins avancer que la défense d'une pareille thèse se trouve devant une tâche impossible. Même un exégète aux tendances positivistes aussi marquées que Joachim Jérémias reconnaît [40] le « fait incontestable : le cours même de son activité devait forcer Jésus à prévoir une mort violente » ; l'analyse des annonces de

la Passion qui scandent les Evangiles synoptiques, même si ces passages portent la marque de la relecture postpascale, montre que les annonces font tellement corps à la geste même de Jésus qu'on ne les arracherait qu'au prix d'une dénaturation de la chose même. Jérémias admet d'ailleurs que « le noyau ancien » de ces récits tient dans ce Mashal : « Dieu va (bientôt) livrer l'homme aux hommes » (p.352). Ce même exégète ajoute que « ce qui devrait contraindre Jésus à prévoir une mort violente, ce n'était pas seulement le déroulement de son activité ; il s'y ajoutait autre chose : sa version de l'histoire du salut » (p.349). Or s'étant présenté maintes fois lui-même comme prophète, donc s'enracinant dans les figures de l'Ancien Testament, il est invraisemblable que Jésus ait évité de situer son activité sur l'horizon du martyr. Mais l'ouverture consciente au martyre, c'est l'ouverture consciente à l'avènement de la justice de Dieu. Il est donc impossible de tenir que Jésus ait ignoré sa mort ; ce qui, au moins, signifie que Jésus n'a pas exalté la vie dans l'oubli de la mort, mais que l'horizon de sa pensée comporte aussi bien la vie que la mort. En ce sens, une césure radicale ne peut pas être posée ici entre Jésus et la tradition ; celle-ci ne fera que réinterpréter et reprendre dans ses termes à elle ce qui était présent à l'horizon de pensée et d'action de Jésus : la perspective de l'arrivée ou de l'imminence du Royaume ou du salut de Dieu, la restauration de la création marquant le triomphe de Dieu.

JESUS OU JESUS CHRIST ?

Faut-il rappeler que notre but ici n'est pas de répondre à toutes les dimensions d'une pareille question, tâche propre de la christologie ? Limitant notre discussion aux perspectives ouvertes par Nietzsche, il est cependant indispensable de développer quelques réflexions complémentaires pour contester la thèse nietzschéenne du non-rapport essentiel entre Jésus et Christ.

Ce qui précède a déjà montré les difficultés de retrouver un Jésus historique, sans projections indues. On peut évoquer ici un autre problème à partir du *silence de Jésus :* Jésus, selon Nietzsche, a si peu pensé faire des disciples, fonder une Eglise, transmettre une doctrine qu'il n'a pas laissé de traces écrites ; il voulut tellement être « de passage » qu'il ne fixa même pas sa pratique en quelques consignes ; n'écrivant pas, il écartait toute possibilité de fonder une autorité et un dogme sur une vérité fixée. Réserve déjouée, puisque les disciples s'empressent d'inventer des Ecritures pour fixer la personne de Jésus, ses œuvres et sa parole. Le développement d'une Ecriture chrétienne, renouvelant la fixation platonicienne de l'enseignement oral de Socrate, signe d'un trait nouveau le caractère artificiel et inventé de ce que les textes attribuent à Jésus.

Il est certain que Jésus n'a rien écrit. Mais que tirer de ce fait ? On peut l'interpréter d'une tout autre manière que Nietzsche, et avec une vraisemblance plus forte. Il est d'abord discutable d'accorder tant d'importance au fait d'avoir écrit ou non, dans une tradition essentiellement orale. Sur ce point encore, Nietzsche n'opère-t-il pas la projection d'un moderne pour qui l'écrit a une importance et un rôle centraux dans la communication ? Le passage à l'écrit ou au livre est pour les prophètes de l'Ancien Testament un phénomène assez rare pour être noté ; Jésus s'inscrit dans leur sillage en prophétisant oralement. Mais le fait de ne pas écrire, donc de ne pas entreposer entre lui et ses disciples une trace écrite ou un ensemble textuel, peut être interprété comme l'acte par lequel Jésus se livre totalement aux siens, sans nulle réserve ; c'est sa personne et sa vie qu'il donne, non un texte écrit ; c'est de sa vie qu'ils héritent, non d'une doctrine à colporter. Loin de

signifier un désaveu de tout disciple ou un refus de faire école, cette pratique peut à l'inverse suggérer la volonté de faire corps sans distance avec ceux qui l'ont suivi « depuis le début ». Cela peut indiquer également que l'identité totale de Jésus ne pouvait pas être révélée seulement dans la convivance ou le compagnonnage sur les routes, mais uniquement dans la *relecture* de ses faits et gestes après la Résurrection (et la Pentecôte). La pleine intelligence de l'événement ne pouvait être fixée dans une lettre, ou par le corps de l'écrit, puisque cette intelligence ne pouvait être prise qu'après la révélation de l'Esprit qui portait Jésus au milieu des siens. Ecrire eût été figer un mouvement avant son terme, alors qu'il ne peut être déchiffré (et écrit) qu'en un temps second. De ce point de vue déjà, le passage de Jésus à Christ n'est nullement un coup de force arbitraire, mais le dévoilement enfin atteint d'une lettre ou d'une visibilité d'abord indéchiffrable. Par là nul ne connaît vraiment Jésus que celui qui le confesse comme Christ : celui donc qui ne le connaît pas selon la chair, dans le détail de tel épisode, mais selon la dynamique qui traverse cette existence.

Or la fidélité à ce mouvement ne va pas de soi : elle implique un passage et une mort au sein desquelles toutes les certitudes sensibles acquises ou accumulées s'effondrent. Il est particulièrement remarquable que les Evangiles portent tous la trace de la difficulté, et même de l'impossibilité où furent *tous* les disciples d'opérer d'eux-mêmes ce passage. L'aveu de leur « peu de foi », avant et même après la Résurrection, s'étale dans les textes. Curieux procédé pour des hommes qui désireraient, nous dit-on, fonder leur domination et leur régence sur la foi des autres ! Aveu qui confesse en réalité de qui vient la foi dont ils témoignent : non d'eux-mêmes, mais de celui qu'ils avaient abandonné, qui les a rejoints et qui fonda lui-même leur foi. Par là encore il est possible de comprendre que Jésus ne pouvait être dit que comme

Christ et ne pouvait l'être que par ceux qui avaient au moins commencé l'expérience de sa propre Pâque... Aussi les Ecritures proclament-elles de manière inséparable que ce Jésus *est* Seigneur, que c'est bien lui qui fonde la foi de ses disciples et donc que c'est lui qui envoie l'Esprit de la promesse. A ce titre il donne unité à ce qui était disjoint et rassemble le peuple dispersé...

Les traces de l'incroyance sont essentielles à un autre point de vue. Car elles manifestent que lorsque la communauté primitive témoigne de Jésus comme Christ, il ne s'agit pas pour elle d'une « décision [41] », avec ce que ce terme implique d'arbitraire ou d'irrationnel. Car la non-croyance pose une distance entre sens désormais lu et événements d'abord vécus ; elle témoigne que les faits et gestes de la vie, et même de la mort de Jésus ne portent pas immédiatement en eux leur sens, donc qu'une ou plusieurs lectures sont possibles ; le fait est que maint témoin juif, et même beaucoup de disciples qui ont un moment suivi Jésus, ne l'ont pas suivi jusqu'au bout et n'ont pas déchiffré en cet homme la réalisation des promesses messianiques. La disparité même des Evangiles à propos de chacun des épisodes rapportés comme à propos de l'articulation de l'ensemble témoigne de ce jeu entre sens et événements. Elle manifeste aussi que Jésus n'a pas posé autre chose que des *signes* et s'est posé lui-même comme signe : mais comme signe à déchiffrer [42]. La lecture du signe écarte donc toute illumination par évidence et engage à un acte de liberté informée : liberté, car, d'une part, tout signe est équivoque et, d'autre part, ici le déchiffrement implique un engagement et une confession de Jésus comme Christ sous peine d'en rester à l'extériorité (on lira les miracles comme merveilles thaumaturgiques *ou* comme annonces de la re-création à la fin des temps) ; liberté informée, car le déchiffrement des événements présuppose l'intelligence des Ecritures en leur totalité cohérente et convergente (cf. *Luc* 24,13-35 à propos des

« pèlerins d'Emmaüs »). Ce qui présuppose à nouveau la tradition vétéro-testamentaire, et la possibilité de faire refluer sur Jésus l'attente séculaire du peuple. Le sens n'est pas imposé à l'événement ; il lui préexiste dans la totalité des Ecritures anciennes ; reste à le faire converger sur l'événement de la vie, de la mort et de la Résurrection de Jésus : ce qui ne peut se faire, à nouveau, qu'après coup. Le trait d'union qui sépare Jésus et Christ peut être tracé seulement en fonction de la promesse selon laquelle *un* du peuple est le principe de rassemblement du Peuple, tel Yahvé arrachant le peuple à la dispersion et à la ténèbre, et dans le déchiffrement selon lequel cette promesse s'est accomplie dans *ce* Jésus ; il est alors raisonnable de conclure que ce Jésus est Christ... Il est Celui qu'on attendait, et qu'attendent tous les peuples.

On doit d'ailleurs ajouter un autre élément à ce qui n'est proposé ici que comme schéma, car cet élément importe pour la suite. On aperçoit par ce qui précède que si évidemment les disciples en viennent à confesser Jésus comme Christ, ce n'est pas pour faire de lui l'essentiel : cet essentiel est bien plutôt la réalisation de l'attente des Pères, l'accomplissement de l'élection dans l'Alliance renouvelée, l'apparition des arrhes du Royaume par les dons de l'Esprit, et partant le renouvellement des cœurs, le rassemblement de l'Israël dispersé, la bonne nouvelle annoncée par ce peuple rassemblé à toutes les nations. Loin d'aboutir à une fixation, le don de l'Esprit entraîne les disciples sur des routes par eux inconnues (comme l'indique le mouvement qui traverse les *Actes des Apôtres*) ; là encore loin de répéter un schéma stéréotypé, l'envoi les oblige à des remises en cause qui n'iront pas sans tension (ainsi Pierre reçoit du païen Corneille une lumière nouvelle sur l'événement du salut...). Loin de se crisper sur le corps d'un personnage de l'histoire ou d'une doctrine, ils expérimentent la puissance de l'Esprit ; et leur apostolat ne consiste d'ailleurs pas à annoncer une

doctrine fermée ; il vise à révéler aux païens l'élection de tous, dont ils ont compris la réalité en cet homme qu'ils confessent comme Christ.

2) AU CENTRE : L'ILLUSION DE L'IDENTIFICATION ?

Nietzsche ne met pas *directement* en cause le concept théologique d'Incarnation. Il est difficile de savoir d'ailleurs dans quelle mesure la tradition piétiste où il fut élevé, voyait en Jésus le Fils de Dieu, et le considérait vraiment comme incarnation de la seconde Personne de la Trinité. Ses écrits en tout cas, à la différence de ceux d'un Feuerbach, ne portent guère traces d'allusions à la Trinité, et ne témoignent pas davantage d'une connaissance documentée de la tradition conciliaire qui vit s'élaborer les déterminations dogmatiques de la foi chrétienne en Dieu comme Père, Fils et Esprit. Il n'en demeure pas moins que sa critique de l'incapacité chrétienne à supporter la distance et celle du besoin maladif de rapporter l'autre au même contient en germe un refus de l'idée d'Incarnation. Ce refus, en grande partie fondé sur la double critique rappelée à l'instant, vient d'être thématisée avec la plus grande netteté dans les trois volumes de Georges Morel, *Questions d'homme*. Disant les raisons de nos désaccords avec cet écrit, nous ne nous écartons point de notre sujet puisque, comme on va voir, l'inspiration nietzschéenne en est évidente [43].

LA POSITION DE FOND

L'œuvre se présente sous la forme de trois volumes, et cette trilogie importe pour saisir la structure d'ensemble

de la problématique. Dans le premier tome, intitulé *Conflits de la modernité,* l'auteur développe en quelque sorte une phénoménologie de la modernité : partant de l'attitude d'« irrespect du monde » (ch. 1) dont témoigne cette modernité, il passe tour à tour en revue l'économie (ch. 2), la politique (ch. 3), la culture (ch. 4), la contestation actuelle du sujet (ch. 5) ; il montre à chaque fois que ces univers sont inintelligibles en eux-mêmes, ou encore que l'enjeu des conflits qui s'y développent, n'est saisissable que si l'on ne s'enferme pas dans chacun d'eux ; rien de ce qui est ne peut être appréhendé en vérité qu'à partir d'un négatif où il prend sens. Ce volume, où les citations abondent, non sans excès, n'est pas le plus original (sauf pour son chapitre cinq) ; il sert d'ouverture au second.

Dans le volume intitulé *L'Autre,* se joue l'essentiel de la position. Traitant du problème de Dieu, désigné de manière privilègiée, quoique non unique, par la catégorie de l'Autre, G. Morel explique à quel point l'individu, façonné par la tradition rationaliste et chrétienne, a du mal à se poser dans son indépendance et, du même coup, à confesser réellement et sans nostalgie l'Autre comme Autre. Il tente de développer « la structure générale de la question » de Dieu, en procédant à une critique impitoyable de toutes les altérations de l'altérité divine. Le dernier tome, plus bref, est consacré à *Jésus dans la théorie chrétienne* et procède à une mise en cause du « système chrétien ». Celui-ci « travaillé depuis ses origines par une certaine nostalgie de l'identification du pur continu » est miné par une « contradiction interne... que nous pouvons résumer dans l'impossibilité à reconnaître l'originalité inaliénable de l'Autre et du fini » (p.217). Jésus est victime de « la théorie chrétienne », puisque la volonté d'identification joue à plein dans la divinisation de cet homme ; mais le résultat étant un produit de l'interprétation des communautés chrétiennes primitives, « en fait il suffit de s'interroger sur le résultat de ce processus,

c'est-à-dire sur la thèse centrale du Credo chrétien qui est en effet le dogme de l'Incarnation » (p. 63).

Le dernier volume frappe le lecteur par sa rapidité. Rapidité d'autant plus surprenante que l'auteur est conscient de la « portée incalculable du débat » (p.85) et qu'il n'apporte pas, à beaucoup près, le même souci de la nuance ou de la documentation que dans le second volume. D'où vient en particulier l'absence de traitement sérieux et critique de cet énorme continent que constitue aujourd'hui la recherche exégétique ? d'où la lacune assez étonnante concernant la place de la lecture des Ecritures, en particulier de l'Ancien Testament, dans la formation de la foi des premiers chrétiens et dans la formation même des dogmes christologique et trinitaire. Comme on l'a souligné déjà (note 34), l'auteur a une idée tout à fait fixiste du dogme ; il semble ignorer sa valeur herméneutique fondamentale à l'égard du corps scripturaire ; du coup, détaché de cette fonction ecclésiale, il ne peut apparaître que comme une réglementation arbitraire, et non comme une source de relecture. Mais surtout le procédé qui s'en prend à des auteurs particuliers, pas nécessairement représentatifs des plus grands noms de la théologie actuelle, et passe au crible les contradictions de leurs écrits, pour en conclure, à chaque fois, à la contradiction de vingt siècles de tradition, ne relève pas que de la rigueur scientifique. Tel théologien peut avoir écrit d'énormes bévues : on conclura que ce théologien en ce point a eu d'énormes bévues. Non que la « théorie chrétienne » (également appelée « idéologie », sans autre justification) est contradictoire. On est d'ailleurs assez choqué de la malveillance avec laquelle, déjà dans le tome II, le phénomène chrétien est abordé (il n'en est dit quelque bien qu'à la dernière page du troisième tome) : le traitement du concept de révélation est fait en quelques lignes sommaires (II, p. 274) ; la pensée de Paul Ricœur est rangée du côté de la magie (II, p. 285), alors que sa proposition, objet de la critique, selon laquelle

le philosophe comme tel n'a pas les ressources de démontrer si les figures de l'Ancien Testament sont accomplies en Jésus-Christ, est incontestable ; et le même auteur est accusé « d'accorder au donné symbolique une valeur absolue » (II, p. 336), jugement qui revient à se méprendre du tout au tout sur la tâche herméneutique (laquelle suppose à l'inverse la polysémie, non la valeur absolue des symboles). On pourrait multiplier les exemples d'une partialité qui ne témoigne pas d'un respect sans faille de l'autre : ainsi à propos de ceux qui posent une distinction entre nature et surnature, victimes « de fantasmes nés à la fois de la peur sacrale de l'Autre et du refoulement de soi », leurs représentations appartenant « à l'univers des délires interprétatifs » (II, p. 284).

La présence de tels écarts n'efface pas l'importance de la critique de l'idée d'Incarnation. Cette critique tient en trois affirmations liées entre elles : 1°) très précisément dans le cas de l'Incarnation, c'est-à-dire dans l'idée que Dieu se mêle à l'histoire des hommes et se fait lui-même homme, est à l'œuvre un anthropomorphisme, dénoncé tout au long du second volume, par lequel l'homme tente de réduire la distance ; 2°) cet anthropomorphisme est à la fois une méconnaissance de Dieu (de son Altérité) et de l'homme (de son indépendance), par conséquent aussi une méconnaissance de leur rapport qui n'est ni de fusion ni d'identification ; 3°) fondamentalement cet anthropomorphisme manque à l'amour. « Ce ne sont pas les lois de la nature qui empêchent... d'accepter cette incarnation, mais les « lois » de l'amour, dont la première est le respect inaltérable de l'altérité » (III p. 104). « Le concept de l'incarnation de Dieu est contradictoire à l'essence de l'homme et de Dieu : une altération de l'amour » (III p. 125). La catégorie de l'amour est apparue dans le second tome comme le premier développement du concept de l'Autre (II p. 191), et constitue par conséquent une première détermination de l'altérité ; ce que la proposition

suivante résume bien : « S'il est vrai que notre reconnaissance de l'Autre s'opère dans un mouvement de tout notre être, l'Autre lui-même n'entre jamais *dans* ce mouvement, dialectique ou non, précisément parce qu'il est amour » (II p. 191). Proposition qui ruine toute perspective d'Incarnation, c'est-à-dire d'entrée *dans* le mouvement de l'être fini comme tel. Sa portée apparaît en clair dans le troisième tome quand il est dit à propos de l'élection du peuple juif par Yahvé et en commentaire du *Deutéronome* 26,18 : « Ce qui est à rejeter dans cette conception, ce n'est certes pas que Dieu puisse aimer chaque être d'un amour particulier (le refus du privilège ne conduit pas à l'anonymat), mais que cet amour se présente comme une élection où l'élu s'imagine à part ou supérieur. Sous cet aspect, le judaïsme se meut dans la même sphère que le christianisme, dans la mesure où tous les deux ont cru avoir été le soin d'une révélation divine particulière : la différence entre l'homme et Dieu proclamée par la théologie biblique n'est donc pas aussi pure qu'il pourrait sembler, puisque cette différence s'édulcore dans une image *oppositionnelle* de l'amour » (II p. 121).

Notons enfin la pointe de toute la critique du christianisme, manifeste déjà par l'organisation et la structure de l'œuvre : le christianisme n'est qu'*un cas particulier de la maladie humaine* séculaire (thèse tout à fait nietzschéenne), une des figures de l'erreur humaine. « La croyance chrétienne n'a fait que pousser à l'extrême la tendance fondamentale à penser que l'identification est la vérité suprême : Jésus serait tellement proche de Dieu qu'il ne peut qu'être ontologiquement Dieu » (III p. 136). « Une certaine idée de la santé » conduit le débat, et l'étude de la maladie n'a finalement qu'un intérêt d'illustration, puisqu'il est déclaré nettement dès le départ que le malade est incurable (II, p. 97).

LA RELIGION DANS LES LIMITES D'UN A PRIORI

Cette thèse tout à fait générale indique clairement le lieu du débat : il ne servirait à rien de se situer sur le terrain proprement théologique, ou dans le champ de la tradition chrétienne, puisque celle-ci, jusqu'en ses racines judaïques, est posée comme relevant de la maladie. A défendre sa maladie comme de la santé, le malade se ridiculiserait et prouverait sa maladie au-delà de ses attentes... Certes sans mener une discussion proprement théologique, et en se plaçant sur le strict terrain de l'histoire des idées ou du dogme, on pourrait soulever quelques questions : pourquoi fixer l'évolution dogmatique concernant la christologie au Concile de Chalcédoine, et ne pas souffler mot des deux Conciles de Constantinople I et II ? L'interprétation fixiste et chosiste de l'Eucharistie fait-elle droit à ce que les chrétiens *disent* sur eux-mêmes et sur leurs pratiques ? Comment prendre réellement au sérieux l'exécution de « l'illusion d'une médiation ecclésiastique » menée en 7 pages ? En réalité ce débat ne serait que marginal, car les thèses essentielles ont été affirmées et définies dans le second tome, et si l'on y est attentif, tous les crans d'arrêt ont déjà été posés pour rendre l'idée d'Incarnation dénuée de tout fondement. Ici encore l'on aperçoit que la nature du débat est essentiellement philosophique, et que c'est une certaine philosophie ou plutôt un a priori, qui juge de la théologie. On eût attendu, certes, que l'auteur s'expliquât sur les déplacements qu'implique la problématique nouvelle dans laquelle il se meut, par rapport à ses positions antérieures, au moins sur un point : l'abandon de la problématique du *sens,* très centrale dans *Problèmes actuels de religion*[44], au profit de celle d'altérité. Le dogmatisme tranchant de mainte proposition en eût été atténué. Pour s'en tenir à l'essentiel, on développera ici trois ordres de réflexions que suscitent en nous les récentes thèses de G. Morel.

1) — Comme l'organisation du livre le montre clairement, c'est au nom d'une certaine théorie générale de l'existence et de l'expérience, telle que l'auteur la définit (II, p. 289-293), qu'est affirmée l'impossibilité de l'Incarnation ; l'Autre ne peut pas altérer le rapport d'indépendance réciproque qui structure la relation homme-Dieu. On pourrait dire encore que G. Morel donne toute sa force à ce que la tradition théologique appelle « la présence d'immensité », ce qu'il appelle lui-même la « présence intégrale » (II, p. 330), et que cette présence ruine la possibilité de toute autre présence, par grâce ou par élection. Or si l'on peut et doit s'accorder pour l'essentiel avec la position concernant la détermination du rapport de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme, s'il faut admettre la perspective de l'indépendance réciproque contre les calculs égoïstes et les besoins avaricieux de captation, si donc l'on s'accorde avec la thèse en ce qu'elle a de positif, on ne peut pas la suivre en sa partie négative. Essentiellement parce que cette part négative contredit l'affirmation et traduit un a priori jamais discuté : s'il faut laisser Dieu être vraiment lui-même, il faut alors tenir cette proposition jusqu'au bout, et ne pas la limiter de manière irrationnelle. Or G. Morel pose un interdit à la libre détermination de Dieu par lui-même, en figeant la notion de respect en une conception toute particulière. Ainsi est-il affirmé comme thèse au début du § 9 : « Si la relation entre l'Autre et l'homme laisse intacte leur éternelle (sic) différence, il nous faut maintenant souligner un aspect essentiel de cette différence. Je vise ici le fait que de son côté l'Autre *ne peut pas* rompre le rapport... » (II p. 144, je souligne) ; ainsi les récits des apparitions du Ressuscité sont-elles déclarées sans intérêt parce que contradictoires aux lois du rapport de Dieu au monde « en conformité à la pensée, que nous avons longuement méditée, selon laquelle, une fois l'homme venu au monde, Dieu *ne peut* agir directement sur les conditions *(je souligne)*. Par ce

respect absolu de l'autre, qui ne provient pas d'une décision morale, mais du fait constitutif de la différence ou « séparation » entre l'homme et Dieu. Il n'en résulte pas que les apparitions relatées par les Evangiles ou Paul soient absurdes, mais qu'elles ne sont pas le résultat d'une opération directe de Dieu (ou de Jésus) » (III p. 204). Toute la thèse accorde un privilège au non-rapport, à la distance sur la communication, à l'altérité sur l'identité, d'une manière qui ne semble pas réellement justifiée et en tout cas trop insistante pour n'être pas unilatérale : « c'est l'absence de communication entre l'homme et Dieu qui demeure toujours la condition du rapport » (II, p. 145) ; affirmation qui appelle son complément, justement du côté de la détermination de ce rapport, ou de ce qui est aussi appelé l'ouverture (II, p. 146). Mais au moment d'entrer dans la considération d'un tel rapport, la crainte de donner prise à la facilité calculatrice prend le dessus, au point d'aboutir à des inconséquences. Ainsi le § 19 consacré selon le titre, à « La relation de l'homme à l'Autre » est-il pratiquement consacré à dénoncer les pièges de cette relation. D'un côté, on se refuse à parler de l'immanence de Dieu à l'homme (II, p. 146), de l'autre, on parle de réciprocité, de « visage à visage », de « cœur à cœur », selon des perspectives où une intériorité de l'un à l'autre semble supposée (II, p. 173). Ainsi est-il caractéristique que, lors même que l'idée de rapport indique communication, c'est toujours la différence qui est rappelée par privilège (ou par préjugé ?) : « on ne peut penser à l'Autre en lui-même que sur le double mode de l'*indépendance* et de l'*altérité* : ensemble où chacun reconnaît les autres et est reconnu par eux dans l'indépendance absolue de chacun ... Non seulement la communication ne peut atténuer les différences, mais elle les maintient et les sollicite avec la plus grande fermeté » (II, p. 193). Or il est contradictoire avec la position fondamentale d'une reconnaissance de l'indépendance de Dieu de poser que le respect lui *impose*

la distance et la non-communication, ou la non-révélation de lui-même. La reconnaissance de l'« autonomie » réelle de Dieu n'irait-elle pas au contraire à affirmer que Dieu peut outre-passer les limites dans lesquelles l'homme est tenté de l'enfermer ? Poser un interdit, n'est-ce pas à nouveau mettre la main sur l'autonomie de Dieu ?

Certes, outre la raison donnée selon laquelle Dieu ne peut pas agir sur les conditions (argumentation assez obscure et aboutissant à l'idée d'un Dieu exilé et impuissant), le refus de la communication s'enracine dans *une critique de l'idée d'élection* : celle-ci aurait partie liée avec une conception avaricieuse de l'amour *et* avec un mépris pour les hommes, « Dieu abandonnant aux ténèbres la quasi-totalité des hommes, durant des dizaines de millions d'années, pour ne laisser finalement passer sa lumière qu'à un seul peuple » (II, p. 148). Considérons d'abord la critique faite au nom d'une certaine conception de l'amour : c'est évidemment un argument impressionnant et apparemment très fort que de retourner contre le christianisme, religion du Dieu amour, l'idée que cet amour chrétien reste encore enlisé dans l'égoïsme. A notre tour pourtant de dire que la conception morélienne de l'amour nous semble entachée d'avarice autant que la conception de la distance de Dieu est marquée, on l'a vu, par un a priori, destructeur du respect de l'autonomie de Dieu. Quelle expérience de l'amour a-t-on quand on interprète l'amour d'élection et de choix comme un rejet des autres, ou comme le signe d'une pauvreté qui pose une hiérarchie, faute de pouvoir s'étendre à tous ? L'amour est amour de choix ; et il n'est d'amour que de choix ; à moins de rester dans le vague, l'indétermination ou l'indistinction, il est de son mouvement essentiel d'épouser la particularité. Mais ce mouvement n'est pas exclusif : l'époux qui choisit l'épouse et noue avec elle des relations privilégiées ne rejette pas autrui dans le mépris, encore moins dans la haine. Un amour qui ne peut se concrétiser, n'est pas plus

amour qu'un Dieu qui ne peut agir sur les conditions n'est divin.

Un amour qui ne saurait pas choisir, serait de l'indifférence ; c'est à partir de choix exclusifs et engageants que peut rayonner sur tous la bienveillance, voire l'amour. Justement un amour est « divin » en ce qu'il ne s'épuise pas dans son choix. Celui qui n'a jamais aimé par privilège ne sait pas ce qu'est aimer ; celui-là, loin d'aimer tout le monde, n'aimera personne. Il faut donc avoir une idée singulièrement pauvre de l'amour pour interpréter l'élection comme une exclusion, alors qu'elle est puissance de se limiter sans exclusive. De plus le Dieu chrétien est si peu avaricieux que l'élection signifie fondamentalement que ce Dieu offre à l'homme la participation à *sa propre vie*. On peut trouver mythique ou illusoire une telle proposition. Mais telle n'est pas l'objection de Morel : elle pose en réalité un paradoxe surprenant. Car le divin avaricieux est bien plutôt celui qui, selon les perspectives du tome II, se tient dans la réserve, et laisse l'homme à son indépendance. Le Dieu chrétien, tout à l'inverse de L'*Autre* imaginé par G. Morel, est si peu calculateur qu'il donne sans esprit de retour, qu'il offre la participation à sa propre vie sans demande de réciprocité : les paraboles qui parsèment les Evangiles (celles du semeur en particulier) le démontrent assez. Dieu retient si peu sa vie qu'il appelle l'humanité tout entière à la partager... Or ce thème, central dans la révélation chrétienne, n'est pas abordé par Morel, et sans doute ne l'est-il pas parce qu'il serait obligé d'admettre que c'est son propre concept de l'amour qui reste marqué d'avarice, parce qu'il interdit à l'Autre d'être ce qu'il veut être, et de se donner à l'homme si tel est son désir. Or l'amour chrétien signifie que l'Autre est Autre au point de pouvoir remodeler l'idée ou briser l'image idolâtrique que nous nous en faisons sous le prétexte fallacieux de le respecter. La transcendance de Dieu y est affirmée au point d'admettre que l'Autre puisse faire

ce que le fini (nous-mêmes) ne peut pas faire : devenir le même sans cesser de rester Autre. Par là est affirmé le véritable non-rapport entre Dieu et l'homme : non-rapport puisque la création ne peut se poser dans l'autre sans s'y perdre, alors que Dieu peut être en l'autre plus lui-même que lui, sans rien perdre de son Altérité et sans violenter l'altérité de la créature. Prétendre que Dieu ne peut transgresser la limite de la créature, qu'il ne peut sortir de son Altérité sans se perdre, c'est à nouveau penser Dieu à partir de l'homme et donc reconduire l'anthropomorphisme, incapable de percevoir jusqu'au bout la véritable altérité de Dieu. L'altérité signifie que Dieu n'est pas comme est l'homme : or que Dieu puisse poser une liberté finie, sans que cela constitue pour lui une limite, qu'il puisse la vouloir comme liberté, s'unir à elle comme l'époux à l'épouse sans lui faire perdre son entité, voilà qui est proprement divin.

Il faut enfin contester radicalement la présentation de l'élection du peuple juif (caricature qui mériterait aussi d'être interrogée). Pas plus que l'amour ne signifie privilège exclusif et rejet des autres, l'élection ne signifie abandon des peuples à leur aveuglement. Le sens profond de l'élection est de signifier, concrètement, et sous mode particulier dans l'histoire, l'élection de *toute* l'humanité à la vie divine. Ne pas le voir est l'indice qu'on tient à une idée tout abstraite et indéterminée de l'Amour et de Dieu, d'autant plus parfait ou transcendant qu'il ne se compromet avec aucune particularité. Un peuple n'est élu que comme signe que tous sont appelés à la même élection ; la mise à l'écart a pour but de signifier un amour universel, non sous forme vague, mais sous forme de vouloir s'unir *toute* l'humanité *à la façon* dont Yahvé s'unit à *un* peuple. L'un est signe pour tous, en sorte que tous soient appelés à se reconnaître dans l'un. Ici encore c'est le respect du fini qui demande que l'universel de l'élection soit signifié sur mode fini et particulier : Dieu n'aime pas l'humanité en

général, mais il l'aime en général *comme* il aime ce peuple mis à part. D'ailleurs pour l'Ancien Testament le choix d'Israël, outre qu'il implique mission singulièrement tragique et tourmentée pour le peuple, et non privilège confortable, n'a pas signifié rejet des païens : Israël se reconnaît comme un peuple parmi d'autres ; les onze premiers chapitres de la *Genèse* attestent clairement que Yahvé est le dieu de tous les hommes, « avant » d'être celui d'Israël, et qu'avec Noé alliance est nouée qui englobe toute la création et toute l'humanité. Tout à fait à l'autre bout de l'Ancien Testament, les écrits sapientiaux témoignent que le peuple juif ne peut pas vivre vraiment l'élection sans signifier aux païens qu'ils ont aussi à voir avec elle, puisque la Sagesse elle-même circule parmi tous les peuples. Et il est encore significatif qu'Israël reconnaisse comme voulu par Yahvé que chaque peuple ait ses dieux, comme Israël a le sien ; l'un des chants attribués à Moïse mourant, celui qui constitua le peuple contre l'Egypte, célèbre Yahvé pour avoir donné aux nations leur héritage, et ainsi donné à chacun les limites et le champ de son activité *(Deutéronome* 32,8) : chacun a sa part, mais Israël a la part du premier-né. Pas question de comparaison ou de calcul, encore moins de rejet.

De plus, qu'Israël se comprenne comme le noyau de l'humanité nouvelle, et nullement comme une secte repliée sur ses privilèges, apparaît dans le beau thème du *Psaume* 86 : en Sion *tout* homme est né. Ainsi dans l'amour de Yahvé pour Sion, est aimé tout homme comme élu et comme fils...

Quant à la tradition chrétienne, faute de pouvoir ouvrir le dossier du salut des incroyants, citons simplement cette sentence étonnante de saint Augustin : elle montre qu'Augustin ne pense pas le rapport « religions naturelles » — « religion révélée » en termes d'addition qualitative : « La réalité même qu'on appelle maintenant la religion chrétienne existait jadis, même chez les Anciens, dès

les origines ; elle n'a pas fait défaut au genre humain jusqu'à ce que vienne le Christ dans la chair, et c'est alors que la vraie religion, qui existait déjà, a commencé à prendre le nom de chrétienne [45] ». Si, dès l'origine, l'Eglise n'avait pas supposé la valeur même des traditions des nations (autant, certes, qu'admis la possibilité de les convertir), il n'y aurait pas eu d'apostolat ; la structure de l'annonce suppose en effet que l'Esprit est déjà à l'œuvre, telle la Sagesse, dans les peuples, ou que la lumière brille, même dans la ténèbre. Interpréter l'annonce évangélique comme proclamation d'une vérité exclusive et extrinsèque, ne fait pas droit aux textes fondateurs du christianisme. Une théorie de l'Altérité qui ramène l'autre au même, dénonce par là même sa particularité.

2) Ainsi parce qu'il ne pose pas de limite à l'élection, l'amour du Dieu chrétien est le contraire de l'avarice ; parce qu'il élit et se compromet avec la particularité, il nie une altérité inaltérable et solipsiste, et par là même révèle une Altérité et une indépendance, autres que celles d'une liberté finie. Ces remarques amènent à contester une autre thèse essentielle de G. Morel par laquelle il repousse la distinction entre philosophie et théologie : il n'y a pas deux vérités, dit-il, et lorsque l'homme parle de Dieu, si c'est vraiment de Dieu qu'il parle, il n'y a pas d'équivoque possible, pas de savoir relevant de l'enquête philosophique, distingué d'un autre savoir procédant par démonstration théologique. « Il n'y a pas deux dieux, et, si l'on parle *réellement* de Dieu dans son rapport à nous, c'est de lui que l'on parle. Car si ce n'est pas de lui que l'on parle, on ne peut parler non plus de lui dans son rapport à nous » (II, p. 279). Certes des philosophies peuvent être insatisfaisantes ou comporter une part d'illusion, mais il n'y a ni pluralité ou dualité de voie d'accès (philosophie et /ou théologie) ni possibilité en raison de plusieurs discours sur Dieu. Or il nous faut dire ici avec toute la netteté possible que cette thèse est indéfendable : le Dieu de Georges

Morel n'est pas le Dieu que nous confessons ; l'Amour dont il parle ne peut pas être l'Amour sans réserve et pressant que nous reconnaissons. Mettre uniquement les différences sur le concept des illusions ou supposer que l'un (G. Morel) est assez sorti des brumes de l'égoïsme pour tenir la théorie juste et la seule juste, alors que les autres piétinent dans la maladie, est une position éthiquement intenable. Elle viole la réalité des relations humaines et le sérieux de l'engagement des hommes dans leur croyance. Or si l'on ne veut pas glisser dans « l'équivoque pluralisme ou la fade bienveillance » (II, p. 356), il faut bien admettre la diversité fondée des discours sur Dieu ; il n'est pas vrai que le Dieu de l'Islam soit le même Dieu que le Dieu du christianisme ; ou que le Dieu d'Aristote soit le même Dieu que celui de Thomas d'Aquin. L'idée de l'unicité du discours sur Dieu cache une volonté d'exclusivité, manifeste dans le rejet de tous les autres discours au rang de l'illusion ou de l'imaginaire. De plus la revendication d'unicité du discours fait corps avec une curieuse récupération du discours chrétien : toute la théorie élaborée dans le tome II est en réalité inintelligible sans l'histoire et la tradition qui la porte ; or la dite théorie opère comme si elle se développait sans autre présupposé qu'elle-même, et notamment sans le christianisme hors duquel elle est impensable. Comment soutenir que les fort belles analyses sur l'Amour eussent été intelligibles à un Grec de l'Antiquité ? Comment ne pas voir que telle page de saint Jean de la Croix, acceptée, quoique non sans réserve, dans le discours même de Morel, est sans fondement hors de l'unité dans le Christ de l'homme et de Dieu (II, p. 215 ou p. 271-2) ? Qui, en dehors d'une mystique chrétienne et quoi qu'il en soit des maladresses ou des inadéquations de vocabulaire, peut ainsi parler de l'intériorité réciproque (et éternelle !) de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme ? La théorie de l'Autre s'appuie sur des préalables religieux chrétiens hors

desquels elle risque d'apparaître arbitraire ou simplement mythique. Comparable en un sens à la réduction anthropologique de la théologie entreprise par Feuerbach, elle en a les mêmes faiblesses : réapproprier à la raison ce que, par ailleurs, la raison tient pour maladie ; élaborer une philosophie qui ne doit sa force et ne tire son sens que d'une religion dite disparaissante ; revendiquer comme conquête spéculative ce qui est le résultat historique de la révélation chrétienne. En particulier un Amour délesté de la puissance du négatif que la passion et la mort du Christ lui donnent, risque vite de glisser vers la fadeur, faute de ce soutien symbolique.

Contester la thèse de l'unicité du discours ou de l'approche de Dieu ne revient pas à admettre que tous les discours se valent, mais consiste à faire apparaître la prétention d'un discours, à vrai dire très particulier, de se donner pour mesure des autres. Plus fondamentalement est en cause ici le rapport entre raison et foi, philosophie et théologie. Vaste problème à propos duquel il importe au moins de préciser ceci : d'abord le discours « philosophique » de *Questions d'homme* approprie à une approche rationnelle et comme venant d'elle, des affirmations sur Dieu, inintelligibles hors de la Révélation chrétienne ; ensuite, et surtout, sans aucunement nier que, par une reprise réfléchie des dimensions de son existence, l'être humain puisse atteindre à une connaissance de Dieu et à la sagesse correspondante, nous ne voyons pas comment il pourrait monter au cœur de l'homme et à l'expression de sa raison, que Dieu l'appelle au partage à la communion à son être même. Ceci est proprement la découverte émerveillée de la grâce de Dieu (en) Jésus-Christ ; découverte qui ne confond pas la raison ni ne l'écrase, qui ne tourne pas en dérision le Dieu des philosophes au profit du Dieu d'Abraham ; découverte qui montre que, lors même que, par son effort raisonné, l'homme pense avoir saisi le mystère de Dieu, Dieu a encore un mystère plus décisif à lui

dévoiler. Découverte du télos qui fait d'ailleurs retour sur le principe (le créé) pour y lire ce qui était depuis toujours mais qui ne se révèle qu'à la « fin des temps ». Par là encore se vérifie que le rapport de l'homme à Dieu est à la fois rapport et non-rapport, position et négation, et non équivalence entre deux indépendances solitaires : en termes simples, cela signifie que Dieu est plus pour l'homme que ce que celui-ci peut penser. Impossible ici encore d'interdire à Dieu de nous proposer la communion avec lui, si tel est son « désir ». Impossible non plus de prononcer sur le plan d'une raison consciente de ses limites et de sa finitude la proposition suivante : « Positivement Dieu nous est à jamais l'éternel Différent » (II, p. 221).

D'ailleurs que Dieu soit « l'éternel Différent » aboutit à une conception figée de l'histoire et du temps. Il faudrait analyser de près les positions du tome II sur ces questions centrales, et notamment sous l'angle du rapport entre l'éternité et le temps. En effet la construction intellectuelle qui pose que Dieu crée les conditions, mais ne peut pas agir sur la liberté, est fragile : que Dieu soit Amour et que, comme tel, il suscite l'admiration, n'est-ce pas déjà agir sur la liberté ? Mais, au niveau fondamental, *Questions d'homme* ne constitue-t-il pas une rétractation non justifiée par rapport aux positions sur la création développées dans *Problèmes actuels de religion ?* Que la distance soit tellement affirmée que l'Autre ne puisse assumer le mouvement de l'être fini sous quelque forme que ce soit, apparaît en clair dans la structure des trois volumes : le premier tome appelait une étude capable de montrer que seule la reconnaissance saine de l'Autre permet de sortir de « l'irrespect du monde » moderne (ch. I), puisque tout ce volume est travaillé par un mouvement négatif. Comment penser que les pages, brèves et schématiques sur l'économie et la politique, en conclusion du tome second, répondent à cet appel du premier tome ? Le lecteur, en finale, reste proprement en l'air, la seule retombée, combien lourde, étant l'agression du tome trois contre le christianisme ! Or cette absence de retour au concret de l'histoire, malgré ce qu'exige le premier volume, est caractéristique de toute une dynamique qui privilégie le non-rapport sur le rapport. Elle souligne *l'étonnante lacune concernant l'éthique,* et cette absence s'explique parce que dans la texture du développement, autrui est absent du rapport entre l'Autre et l'individu. L'affirmation de « l'éternel Différent » ne parvient pas à réassumer la concrétude du fini et à fonder l'éthique, foyer s'il en est des « Questions d'homme »...

3) — Parce que nous nous accordons pour dire qu'un défaut de pensée sur Dieu est lié à un défaut de pensée sur l'homme, il faut aussi bien contester l'anthropologie du second volume que sa théorie sur Dieu. L'insistance sur l'indépendance de l'individu rejette tout à fait dans l'ombre la *relation sociale,* et tout simplement ce fait décisif, comme condition fondamentale de toute histoire humaine, que l'individu naît d'une relation et d'une union d'un homme et d'une femme. Fait hautement symbolique, parce qu'il fixe, jusque dans la texture biologique de l'individu et dans son inconscient, qu'il n'existe comme individu qu'à partir d'une communauté, et comme un être reçu. Le rapport précède absolument le non-rapport, et les conséquences en sont décisives. Or, dans *Questions d'homme*, l'individu indépendant, qui fait face à l'Autre, est toujours considéré abstraitement du réseau des relations sociales et de l'univers symbolique à partir duquel il trouve à exister et découvre peu à peu sens à parler en première personne. Séparé de cet encadrement symbolique, il n'apparaît pas même clairement si l'individu est *sexué* et si la différence sexuelle importe à la structure de l'existence [46]. De la même façon, il est caractéristique qu'aucune prise au sérieux du *langage comme lien social* et comme espace de communication ne soit faite : non pas que le langage assure la transparence rêvée par J. J.

Rousseau, ni qu'il évite l'incompréhension, mais parce que se trouve posée là une structure de relation virtuelle plus fondamentale que la non-relation et condition de possibilité de l'indépendance. Ces mêmes limitations interviennent aussi arbitrairement ici que celles que nous avons constatées à propos de Dieu : si l'auteur fait à juste titre allusion aux travaux de Leroi-Gourhan (II, p. 129) pour fonder sa thèse de l'indépendance à partir de la station droite, il « oublie » tout simplement que, pour le même Leroi-Gourhan, l'accès à l'univers symbolique est encore plus décisif pour caractériser l'homme en tant qu'homme [47]. Cela signifie que *jamais l'un ne va sans l'autre,* que l'indépendance posée comme terme premier et préférentiel est une abstraction qui ne rejoint pas le réel historique, et n'a pas d'appui anthropologique sérieux ; il faut en conclure que le déploiement des libertés dans l'histoire passe par un ensemble de rapports dialectiques dont aucun des termes ne peut être privilégié. Ce débat ne s'écarte pas de notre problème de l'Incarnation : en réalité c'est le même mouvement saisi dans le rapport de l'homme à l'homme selon lequel l'un ne va sans l'autre, que le chrétien retrouve dans le mouvement de l'élection divine : Dieu ne va pas, ne désire pas aller sans l'autre ; mais ce propos ne perd son étrangeté que si on ne commence pas par le limiter au « cas de Jésus », et qu'on le comprend comme typique du rapport entre Dieu et l'homme, « dès l'origine » ou éternellement.

D'ailleurs c'est bien ce mouvement essentiel qui fonde pour le chrétien la reconnaissance que l'autre avec minuscule puisse être une figure de l'Autre. Une figure, car l'autre, les autres ne sont jamais immédiatement l'Autre, selon une identité arithmétique ou inerte. La reconnaissance suppose processus, déploiement d'une liberté, devenir (et possibilité d'entravement à ce devenir). Mais la reconnaissance d'autrui comme figure de l'Autre est fondée sur la structure invoquée. Or dans *Questions*

d'homme, on ne voit pas que soit thématisé le rapport entre l'Autre et les autres ; y a-t-il rapport, et lequel entre l'Autre avec majuscule et les autres ? Peut-il y en avoir un ? Pourquoi l'Autre pourrait-il davantage être identifié sous le visage de l'autre individu, que sous celui du même ? Mais si cette articulation manque, quelle est l'éthique ici présupposée ? En définitive il faut certainement prêter attention à cet accord exprimé par Morel avec Nietzsche : « Nietzsche, écrit-il (II, p. 380), prône, non le solipsisme mais la solitude, c'est-à-dire la capacité pour un être d'être soi-même, sans volonté de pression ou de domination. Ce que nous avons nous-même défini comme la saine indépendance, condition absolue de l'ouverture à autrui ». Indépendance, solitude : voilà en effet l'atmosphère de ces *Questions d'homme.* Mais l'absence de toute thématisation d'autrui n'indique-t-elle pas aussi la trace du solipsisme ? Comment l'ouverture sera-t-elle jamais possible s'il n'y a pas eu relation ?

Notre conclusion se bornera à faire éclater ce qui constitue, à nos yeux, la contradiction fondamentale de la problématique. S'opposant à l'idée d'élection particulière d'un peuple (Israël) et d'un homme (Jésus), G. Morel défend la thèse de la « présence intégrale » de Dieu. Ce qui conduit à des affirmations contradictoires : d'une part, toujours et à tout moment Dieu a été présent, et, d'autre part, toutes les religions, toutes les cultures, tous les hommes ont raté ce rapport, pratique et théorique, juste à Dieu que pose *Questions d'homme.* Lisons : « L'Autre est toujours là, dans son absolue confiance, depuis le premier jour, et il ne cessera jamais d'être là de la même manière » (II, p. 149) ; « et quant à l'Autre, il faut redire qu'il est *depuis toujours* offert, sans mesure : l'essence de Dieu est d'être manifestation de soi en dehors de toute réserve et de tout calcul ; il en a été ainsi à toute époque, historique ou pré-historique, et en toute civilisation, de la plus « primitive » à la plus « moderne ». » (II, p. 284). A quoi est

ajouté, sans doute pour nuancer le dogmatisme de ce propos « qu'une telle théorie ne peut pas se démontrer, mais peut s'indiquer ». De même « que Dieu à chaque instant soit offert à chaque être, ceci est la première de toutes les propositions » (II, p. 382) [48]. « Il n'y a pas, dans les prétendus desseins de Dieu, de nation élue ou de révélation privilégiée, puisque sa révélation est intègre depuis le commencement et qu'il ne pouvait faire acception d'aucune race » (III, p. 69). « Dieu a tellement aimé le monde qu'il n'a cessé de l'aimer à chaque instant, pour chaque individu, de façon absolue et que cet amour, dont l'essence est de se révéler, n'a jamais cessé de se révéler intégralement, sans privilèges et sans acception du peuple ou de personne » (III, p. 104). Ces passages qui scandent la trame du livre, indiquent l'insistance et la pointe : la « présence intégrale » (ce que la théologie appelait la révélation naturelle) écarte toute autre révélation, puisqu'elle a tous les caractères de la révélation chrétienne (« Dieu a tellement aimé... »).

Mais alors se pose la question de savoir d'où vient l'errance universelle, puisqu'aucune religion, aucune mystique, aucune philosophie n'a jusqu'à ce jour posé et reconnu l'Autre, comme le livre *L'Autre* le pose. Tout le monde a la révélation de Dieu depuis toujours, mais un seul (G. Morel) peut en parler et en vivre sainement. La contradiction est si frappante qu'elle finit par émerger à propos de l'illusion de l'Incarnation : « certains, lisons-nous (III, p. 111), s'étonneront que cette illusion ait duré si longtemps, et d'autres ne manqueront pas d'arguer de cette durée pour plaider en sa faveur : comment tant de générations auraient-elles pu se tromper à ce point, et sur un thème aussi important ? ». On voit bien que la même question peut se transposer au problème de l'ouverture à Dieu, toujours méconnue. Réponse : « A cet argument il n'est plus difficile de répondre par le rappel du caractère quasi universel du mal anthropologique : aucune société

humaine, avant ou après le Christ, n'est parvenue à créer une religion où l'altérité de Dieu et l'altérité de l'homme soient posées avec force et lucidité. C'est donc sur l'ensemble de l'histoire que porte la difficulté, et pas seulement sur le christianisme ». On reste confondu de cette réponse : le mal doit être singulièrement profond pour que toujours et partout l'humanité ait manqué une révélation par ailleurs si présente ; mais par quel prodige ce mal « quasi universel » atteint-il la commune humanité, sauf le théoricien de *Questions d'homme ?* ; au nom de quoi les malades que nous sommes seraient-ils fondés à suivre l'exception qui se nomme santé ?

LES PRESUPPOSES DE LA FOI EN LA REVELATION DE DIEU

Faut-il rappeler que notre dessein n'est pas de développer une théologie de l'Incarnation ou de la Révélation, mais d'indiquer en quoi et comment un chrétien peut se situer dans le débat ouvert par le nietzschéisme. L'analyse de la pensée de G. Morel, qui se réfère elle-même à Nietzsche sur les points essentiels, a permis d'actualiser une discussion, sans doute aussi vieille que le christianisme. C'est dire d'ailleurs que « le scandale » de l'élection divine ne peut être étouffé et qu'il ne s'agit pas pour nous d'écarter si peu que ce soit cet acte de liberté par lequel l'homme accepte de confesser Dieu tel qu'Il se donne, ou qui le refuse. De ce point de vue la tentation permanente est bien d'interdire à Dieu d'être ce qu'Il est, en enfermant la religion dans les étroites limites de nos a priori. Mais si le débat s'impose, c'est que précisément le « scandale » doit venir à son heure, et que l'ouverture de foi n'élimine pas, mais présuppose le travail de la raison, et son contrôle. De même si le débat s'impose, c'est parce qu'il ne s'agit nullement de défendre un volontarisme divin selon lequel le bon plaisir de Dieu, totalement sou-

verain, pourrait faire que deux plus deux ne fassent plus quatre. Notre propos tend à affirmer que si tel est le désir de Dieu de se révéler en son essence et d'appeler l'homme à la béatitude, à la participation à sa propre vie, donc de l'appeler à la filiation dans le Fils, aucun « a priori » humain ne peut interdire à Dieu de faire cette grâce... Et ce que le chrétien atteste, c'est qu'il discerne, dans l'élection de l'ancien Israël, les prémices en un peuple particulier de l'élection à quoi tous sont appelés, et qu'il discerne en Jésus-Christ, un homme de notre histoire, la réalisation de cette Promesse : en quoi il discerne aussi que l'Amour de l'autre ne reste pas à distance, mais a la force d'épouser le singulier sans s'y perdre et sans l'écraser. La tradition l'a affirmé dès l'origine : il faut qu'il soit l'un de nous pour que *nous* ayons part à la vie divine, mais il faut qu'il soit de Dieu pour que nous soyons fils dans le Fils.

Cette proposition s'énonce de manière dialectique, précisément parce qu'en contexte chrétien jamais un terme ne va sans l'autre. On ouvre donc un mauvais procès quand on prétend que le christianisme fige l'un des termes contre l'autre. La proposition précédente indique que l'infini se fait fini, pour que le fini soit fait infini ; ou si ce vocabulaire paraît inadéquat (et il l'est), on peut aussi bien dire que l'Absolu se fait particulier ou fini pour que le particulier ou le fini soit fait absolu. Le langage symbolique est sans doute le plus parlant, justement parce qu'il éveille en chacun des échos inconscients : l'époux et l'épouse sont appelés à la communion, mais celle-ci suppose la différence, et elle suppose aussi que chacun des termes soit transformé par l'autre. Ces considérations ne sont difficiles à énoncer que parce qu'elles désignent un mouvement extrêmement simple : le passage de l'un dans l'autre et leur intériorité réciproque qui n'altère l'identité ni de l'un ni de l'autre. Ainsi à propos du Christ, il est significatif que les débats christologiques actuels se concentrent sur Chalcédoine qui développe une problématique encore dualiste, fixant deux formes face à face, alors que les Conciles de Constantinople I et II vont tenter de penser la relation de ces termes et leur intériorité réciproque grâce à l'expression de « communication des idiomes ». L'humanité du Christ est si peu juxtaposée, le sujet qui l'assume est si peu un trait d'union maladroit entre deux réalités « en soi », que le Christ est l'Unique en qui s'est réalisé ce à quoi tout homme est appelé par grâce : une humanité tout entière « métamorphosée » par la divinité. Il s'agit moins dès lors de figer deux substances ou deux natures dans leur opposition formelle que de saisir dans le Christ le devenir dialectique par lequel Dieu élit une humanité singulière et signifie en elle le telos de tout homme. « Ainsi en Jésus la vérité de l'homme et la vérité de Dieu ne sont pas deux vérités séparées, mais une seule *vérité filiale* assumant en elle-même la différence maintenue entre l'homme et Dieu. Jésus est donc la *vérité une du rapport de l'homme à Dieu et de Dieu à l'homme* (Médiateur) parce qu'il est un seul et même Fils [49]. »

Certes on peut toujours arguer que les termes trahissent ce qu'ils visent ; et d'ailleurs le mot même d'incarnation est une formulation discutable. Cependant ce concept n'est pas plus anthropomorphique que n'importe quel autre, et certainement pas plus que le terme d'altérité. G. Morel voit juste quand il écrit : « L'objection selon laquelle nous emprisonnons *nécessairement et totalement* Dieu dans notre langage du fait que c'est nous qui parlons se fonde sur une conception *absolument* réifiante du langage » (II, p. 113). Mais on doit admettre que ce principe vaut aussi en régime chrétien et qu'il n'y a aucune raison d'en excepter le concept d'incarnation [50].

On ne niera assurément pas que ce mouvement simple du rapport de Dieu à l'homme puisse être déformé et chosifié dans tel ou tel discours de théologien. Pas plus qu'on ne niera la grossièreté de certaines représentations traditionnelles, celles que nous avons rencontrées par

exemple à propos de la rédemption et de la satisfaction. Des interprétations maladives et décadentes du christianisme sont possibles, mais justement l'effort de la foi vive et le témoignage de la raison inspirée par la foi consistent à dénoncer ces déformations. Nous l'avons fait nous-mêmes à propos des mythologies dont s'entoure la lecture des signes des temps, ou à propos des « théologies » qui ont besoin de voir l'histoire portée par Dieu même. Sur ces points, les objections de G. Morel sont exactes. Mais ces déformations sont les caricatures ou la récupération de ce que les références symboliques fondamentales suggèrent des rapports de Dieu à l'homme, par des « faibles » qui ont besoin de l'étai divin pour fonder leur action. Il n'y a d'ailleurs pas de discours « purs », au-dessus de tout soupçon. Les ambiguïtés et les pièges du vocabulaire nietzschéen (pièges que Nietzsche s'est posés à lui-même et à ses interprètes) le prouvent assez. Et il n'y a pas de discours « pur » parce qu'il n'y a pas non plus d'attitude « pure ». Répétons-le : s'il est vrai que Dieu appelle tout l'homme à la Béatitude, s'il est vrai que l'homme répond à Dieu par toutes les fibres de son être, on ne doit pas s'étonner qu'il aille à Dieu (ou pense y aller) à travers ses haines, ses jalousies et son égoïsme. La prière des Psaumes qui clame la peur devant la mort autant que la joie du fiancé, la haine de l'ennemi autant que l'appel au pardon pour l'innocent, la souffrance du « juste » autant que la pauvreté du pécheur, le rappelle opportunément. Or même dans le langage le plus inadéquat et le plus maladroit, le plus replié sur soi ou le plus agressif, l'homme peut encore dire quelque chose qui réponde à la grâce. Certes le discours théologique doit avoir sa rigueur, et ce qui précède ne constitue pas une excuse au laisser-aller ou à l'à-peu-près. Cela indique tout au plus à quel point il est risqué de porter un jugement global et décidé sur « la » tradition chrétienne et « le » christianisme. En prenant ce risque, Nietzsche (ou G. Morel) ne se donnent-ils pas des

facilités où disparaît le respect effectif d'autrui ? Ne laissent-ils pas entendre, imprudemment par rapport aux fortes analyses du § 2 de *Par-delà bien et mal,* que leur discours ne serait « que vrai », ou que sa vérité ne procéderait pas de l'erreur ?

Parce que jamais l'un ne va sans l'autre et qu'un mouvement de réappropriation de l'un par l'autre est toujours présupposé en régime chrétien, on comprend pourquoi le reproche de l'identification tombe mal : il saisit partiellement une dialectique, il prend la partie pour le tout, et sans doute ce reproche a-t-il trouvé crédit à se nourrir d'une théologie latine qui a elle-même eu tendance à poser le rapport de la liberté divine et de la liberté humaine dans un face-à-face tragique où l'un des termes doit céder devant l'autre. De même l'absence de prise en considération de l'histoire a empêché de voir à quel point l'essence de l'homme est un devenir, non une entité fixée sur soi ; formule dangereuse si l'on voyait ici un évolutionisme naïf, mais formule qui veut rigoureusement signifier que chaque homme a à devenir ce qu'il est (*Le gai savoir* § 270) et donc qu'il ne l'est qu'en le devenant. Formulation qui n'a rien à voir avec un jeu de mots, mais décrit en d'autres termes ce que nous avons déjà suggéré à propos de la liberté. Cet être en-devenir concerne tout autant le Christ dont l'identité seigneuriale et filiale ne peut être confessée qu'au terme, selon un mouvement de relecture de l'ensemble de son existence et de son origine.

En ce point de la démarche, on peut comprendre pourquoi très tôt la tradition johannique a identifié Jésus-Christ au Logos, et par là approfondir notre méditation. Comme toujours en ces matières, il faut éviter de tomber dans le piège du comparatisme : n'est-ce point là la trace d'une influence grecque ? ne faut-il pas dès lors conclure que « le Nouveau Testament ne serait que le vieux geai judaïque paré des plumes du paon grec [51] » ? Or il faut avant tout comprendre ces termes à partir du système de

référence où ils trouvent contenu et sens. Peut-on sur ce point suggérer quelques pistes de recherche, ouvertes pour apporter certains éclaircissements au débat sur la notion de médiation qui porte ces pages ? Le prologue de *Jean* où intervient le terme de logos entre en série avec les grandes hymnes à la Sagesse contenues dans l'Ancien Testament : *Proverbes* 8, *Job* 28, *Baruch* 3,9 - 4,4, *Siracide* 24, *Sagesse* 6-9 : or ces célébrations de la Sagesse chantent ses pérégrinations. La Sagesse ne reste pas en place : elle circule, du ciel à la terre, de Sion aux Nations païennes, du haut en bas, de la vie à la mort. Elle fait communiquer et met en relation ce qui, de soi, ne communique pas : les plus grandes profondeurs de la terre où l'homme ne pénètre pas plus que dans les secrets de Dieu ; elle est même avant le temps et après... Or le Logos johannique doit d'abord être compris sur cet arrière-fond sapientiel, même si Logos et Sagesse ne sont pas équivalents. En effet la transposition n'est-elle pas indue ? Ne suppose-t-on pas trop aisément que l'on sait ce qu'il en est de la Sagesse, alors qu'elle est présentée comme énigme, question à laquelle on ne répond que par une autre question ? « Les lecteurs de la Bible veulent savoir ce qu'est la Sagesse, et c'est la Sagesse elle-même qui les questionne. Il faut cependant faire place à l'idée que la Bible ne cache pas ce qu'est la Sagesse (alors que l'idole est connue) [52]. » Cette non-identification ouvre une possibilité de transposition et de relecture : telle est l'œuvre de Jean, en particulier dans le Prologue de son Evangile. Il synthétise l'identité et, si l'on peut dire, la fonction de Jésus, en voyant en lui celui qui fait communiquer, parcourant lui-même ce qui, de soi, ne communique pas : la lumière et les ténèbres, la vie et la mort, Dieu et le monde... les Nations (v. 1-9) et Israël (v. 14-18) [53] ! Il n'annule pas la séparation constitutive de l'œuvre de la création, telle que les premiers chapitres de la *Genèse* l'ont entendue : le Messie reprend et parachève la création, mais on ne le sait

qu'en faisant soi-même le parcours, non d'un savoir fixé : il faut sortir de la ténèbre pour sentir l'éclat de la lumière. Ce que Jean suggère, c'est que le même Jésus qui a cheminé sur les routes de Galilée et a été transpercé sur la Croix, celui qui a donné aux hommes de participer à la vie et à la force de sa parole, est celui en qui tout tient et s'unifie. Non pas celui où tout se confond, mais celui en qui peuvent être surmontées les barrières et les divisions. Il est donc celui en qui tout homme fait l'expérience de la communication, *parce que* celui qui communique le fait sous sa dynamique. On aperçoit d'ailleurs à quel point cette synthèse johannique est proche de la synthèse paulinienne : comprise elle aussi sur l'arrière-fond sapientiel, du moins pour beaucoup de ses éléments, elle interprète l'œuvre opérée en et par Jésus Christ comme destruction du mur d'inimitié qui sépare Dieu des hommes et les hommes entre eux. Le Christ fait communiquer ; il relie des univers séparés sans pour autant les détruire. Il opère le passage.

Sans entrer dans les débats exégétiques concernant les textes eux-mêmes, on peut au moins retenir ceci en conclusion : quand la tradition chrétienne parle de Jésus comme médiateur, il ne s'agit évidemment pas d'un intermédiaire qui se tiendrait entre deux mondes, tout en restant lui-même extérieur à l'un et à l'autre, ou d'un messager accrédité pour transmettre quelque bonne nouvelle entre deux univers clos l'un sur l'autre. Médiateur, il est *opérateur de communication, à la façon dont le langage permet l'échange.* Le Christ peut être dit Parole parce qu'il est cette parole, principe de toute communication et de tout échange. En ce sens parler de Logos ne renvoie pas à un fondement ontologique immobile et inerte ; loin d'être une pétrification de l'histoire comme on le dit parfois en soupçonnant l'évangéliste Jean d'amorcer l'hellénisation et l'intemporalisation de la foi chrétienne, la confession de Jésus-Christ comme Logos en dit la permanente actualité

en tant que source présente et principe de toute communication. Il est le langage de nos langages, la rectitude de toutes nos paroles ; principe présent/absent : c'est nous qui parlons ou refusons la communication, mais nous parlons sur fond d'absence ou d'appel à sortir de notre enfermement. Toute une théologie du Logos, articulée sur les analyses contemporaines du langage, d'une part, et de la réalité sociale comme système symbolique de signes, d'autre part, pourrait être développée sur ces présupposés. Elle ferait comprendre que la référence au Logos, loin de faire verser dans l'identification et la fixation des termes, pose les conditions de leur échange, permet de comprendre à quelle profondeur s'enracine l'identité de l'homme comme être de parole, et de montrer combien poser l'individu et l'indépendance comme instance première aboutit à l'abstraction par rapport au *lien* social dans lequel se structure l'homme ; elle ferait voir que le non-rapport, pour être seulement intelligible, s'enracine sur une identité et un rapport premiers.

Ultime prudence : est-il besoin d'ajouter que le développement d'une telle théologie est une re-lecture de l'événement de Jésus, et que située comme sur une spirale, elle se situe à un moment de la trajectoire qui en présuppose d'autres ? Jésus reconnu comme le Jésus qui vit et meurt parmi nous, Jésus confessé comme Christ et Seigneur, ce même Jésus Seigneur est principe et source de toute parole en tant que logos. Simple remarque pour suggérer la complexité du concept de médiation appliqué à Jésus et les niveaux de relecture qu'il ouvre...

3) MEDIATION ET DEPASSEMENT DE LA MEDIATION

La discussion précédente a apporté plusieurs contributions au débat instauré par Nietzsche contre la référence à

un Médiateur. Mais elle portait sur l'idée de médiation en elle-même. Reste à considérer la médiation telle que des chrétiens peuvent la faire jouer : le rapport qu'on peut donc entretenir avec elle. Dévoilant la théorie trop particulière et trop unilatérale que développe *Questions d'homme,* nous avons déjà anticipé sur ce que nous avons considéré comme la troisième grande contestation : le chrétien se mettrait en porte-à-faux par rapport au présent, parce qu'il cherche ailleurs, dans quelque arrière-monde, le sens et la raison de son existence et de son action.

TROIS TENTATIONS

En effet la critique nietzschéenne permet ici de saisir certaines maladies de la conscience chrétienne actuelle. La *première* consiste à faire fonctionner la référence à Jésus-Christ, et plus précisément aux Evangiles, comme la référence immédiate, motivant et justifiant l'action chrétienne. Vieux préjugé, rencontré déjà, si peu consistant qu'il ouvre des positions théoriques diamétralement opposées : Bossuet cherche et trouve dans les Ecritures la justification de l'ordre et de l'obéissance au monarque, par les mêmes procédés qui découvrent en Jésus « le subversif de Nazareth » ou le contestataire des pouvoirs établis [54].

Une *seconde tentation* est plus subtile et plus fondamentale : elle consiste à se fixer sur la figure du Christ comme figure, à la figer comme si elle était le moment ultime de la Révélation de Dieu. Beaucoup, en ce point, s'indignent que l'on puisse contester une recentration de la théologie autour du Christ, qui a permis de sortir d'une scolastique intemporelle, d'une conception de Dieu anhistorique et, à la limite, peu chrétienne. Nul doute que cet effort ait eu des résultats bénéfiques, aussi bien sur le plan de vitalité chrétienne pratique que sur le plan de

l'intelligence théologique (comme en témoignent à leur façon les travaux d'exégèse centrés sur une lecture renouvelée des Ecritures, ou les travaux christologiques). Mais comme toujours un mouvement, heureux en lui-même, peut se dégrader par sa réussite même. Il serait possible de montrer quelles dégradations s'opèrent lorsque Jésus n'est plus saisi comme Christ, c'est-à-dire comme celui qui conduit un peuple au Père et par là s'efface devant celui qui l'envoie et vers qui il oriente : fixant le regard sur la figure au lieu d'aller au-delà, en fidélité au mouvement qui traverse la figure, on en vient à s'intéresser avec une exclusive toujours plus grande au Jésus de l'histoire, puis en lui, beaucoup moins à son enseignement sur Dieu ou la conversion, qu'au moraliste, à l'éventuel agitateur politique. Bref à la figure humaine comme telle. Certes la prise en considération de cette figure humaine est essentielle, mais en tant qu'elle s'inscrit dans un mouvement qui fait apparaître que devant la croix de Jésus toutes les images s'effacent : en croix, Jésus n'est plus sage, prophète, législateur, guide... du moins pas comme *nous* le pensions. Il n'est rien de ce que nous pensions — et cependant ce qu'il est, se dit à travers une figure humaine. *Jean* dans le discours après la Cène a particulièrement dénoncé la tentation de la fixation sur Jésus même. Le « il faut que je parte » indique avec netteté qu'on ne sait pas encore ce qu'il en est de Jésus (de son identité) et de nous (de sa mission), tant qu'on ne le connaît que selon la chair (pour parler comme Paul, et pour suggérer encore une parenté). La fixation sur lui-même le posant en situation d'intermédiaire risque de transformer le rapport avec lui en rapport idolâtrique, comme nous l'avons vu à la suite de Nietzsche. Or l'idole renvoie à l'homme sa propre image, puisque c'est lui qui la construit. Où il apparaît qu'une fausse fidélité à la figure travestit la figure : les théologies politiques inspirées des Ecritures (qu'elles soient développées par Bossuet ou par Georges Casalis) renseignent infiniment plus sur celui qui en a besoin que sur la Révélation elle-même ; elles « révèlent » leurs auteurs : ce qui est considérable, mais de peu d'intérêt par rapport aux enjeux du salut de l'humanité et de la reconnaissance de Dieu. L'idole n'est brisée que si l'on accepte que Jésus lui-même prenne de la distance, échappe à nos prises et oblige par là à le confesser dans son altérité vraie, découverte dans l'Esprit. Alors, le regard et l'intelligence croyante au lieu de se porter sur une figure éminente du passé, ou au lieu de regarder vers le ciel comme au début des Actes, *sont conduits à déchiffrer le présent.*

Mais voilà bien le problème. Le présent pour le chrétien n'est pas très confortable. Et c'est pourquoi devant les difficultés à tenir le discours de l'universel, aussi bien en morale (qu'on pense à l'avortement ou à la course aux armements) qu'au sujet de Dieu (athéisme ou indifférence religieuse), le chrétien est tenté de se replier sur sa particularité, ou, comme on a dit, sur sa singularité.... Nous désignons ici une *troisième tentation* possible, voulant suggérer d'ailleurs qu'il est des tentations inévitables — ou que, pour un temps, l'on ne voit pas comment éviter. Certes : mais alors il faut reconnaître qu'il s'agit bien de tentation, ou d'un inconfort de l'être-chrétien lié à l'époque, et ne pas en faire la base de théories ou de rationalisations justificatrices. Or on croit, tout à fait à tort, sauvegarder l'identité chrétienne en cherchant à l'asseoir sur une spécificité qui ne tient qu'à la foi. Ainsi dans le domaine de l'éthique politique, une reviviscence de la non-violence chrétienne semble à beaucoup le moyen réellement évangélique de dire une parole et de mener une action en matière politique ; dans un univers humain particulièrement complexe où toute procédure d'action relève de multiples rationalités et où la question des finalités semble repoussée dans les lointains, oubliée ou inutile, dans un monde où l'agression sous toutes ses formes paraît tout à coup se substituer victorieusement aux métho-

des lentes et peu visibles des rationalités, une visibilité chrétienne s'offre, croit-on : elle rompt, et avec la violence explicite de l'agression, celle des Puissances comme celle des impuissants qui s'imposent par le terrorisme, et avec la violence implicite des procédures rationnelles, en optant pour la non-violence décidée. Ainsi, dans le domaine de la réflexion sur Dieu, (sans qu'il n'y ait de lien avec le problème précédent sinon l'urgence d'une situation historique), la volonté de rompre, soit avec le Dieu de l'onto-théologie suspect de reproduire le Dieu de l'ordre cosmique et de l'ordre désordonné des sociétés, soit avec le Dieu des théodicées figé dans l'absolu et indifférent aux misères des hommes, on tente de penser « un Dieu différent », ou, à la suite des travaux de Moltmann sur le Dieu crucifié, on présente le Dieu qui se révèle sur la Croix comme aussi différent du Dieu des païens que du Dieu des Juifs [55] : d'où « la nouveauté du Dieu chrétien », lequel entretient un rapport polémique envers Théos comme envers Yahvé.

PARTICULARITE ET UNIVERSALITE

Il ne s'agit pas de juger quant au fond de la non-violence, de son fondement évangélique ou non, de son accord plus ou moins certain avec la tradition chrétienne, et de sa validité éthique, pas plus qu'il ne s'agit à propos du « Dieu différent » d'apprécier ces tentatives méritoires qui visent à tenir sur Dieu un discours « intempestif », donc à sortir croyants comme incroyants d'une facile torpeur. Sous l'angle de nos réflexions, toutefois, il apparaît que l'une et l'autre tentative partent de la difficulté (ou de l'impossibilité présente) à dire l'universel du message chrétien et trouvent une issue en se réappropriant le caractère original, distinct, particulier de ce même message. Or si ces tentatives n'étaient que le moment de la reprise

réflexive de soi de la conscience chrétienne, celui de la ressaisie de ses sources profondes, en vue de la présence décidée devant la conscience commune, elles auraient leur légitimité. Si par contre on fixe sur elles et en elles l'identité chrétienne même, des objections graves peuvent être faites, et en un sens Nietzsche les a formulées pour nous. Mais quoi qu'il en soit de Nietzsche, il apparaît, dans le cas de la non-violence, que le chrétien se fixe du côté de l'« éthique de conviction », et refuse de se compromettre avec l'« éthique de responsabilité » pour reprendre la distinction célèbre posée par Max Weber dans *Politik als Beruf ;* prophète désarmé, selon le jugement de Machiavel à propos de Savonarole [56], il refuse par principe la gestion de ce monde qui suppose affrontement et maîtrise de la violence, que cela plaise ou non ; et comme le suggérait encore Max Weber, il laisse alors le monde au pouvoir du Mauvais. Posons la question : l'Evangile, est-ce laisser le monde au pouvoir du mauvais ou y planter le règne de Dieu ? Mais sortir de l'unilatéralisme où se perd, croyons-nous, l'identité chrétienne, alors qu'elle croit se trouver, c'est accepter d'entrer en dialogue avec les rationalités, vouloir que la conviction se fasse responsable, que le juste soit efficace, pour parler comme Eric Weil. C'est alors accepter de quitter sa singularité et, apparemment la perdre, pour se retrouver alors au coude à coude avec les autres hommes dans la difficile recherche de l'universel ici et maintenant. La médiation qui fait retour à l'esprit évangélique n'est certes point inutile : mais si elle ne se dépasse pas et n'en vient pas à informer les procédures rationnelles de l'action, elle reste une particularité marginale. N'informant pas réellement le monde, elle finit par s'éteindre faute d'effectivité.

De même la méditation sur la nouveauté chrétienne d'un « Dieu différent » peut secouer les sommeils dogmatiques, et rappeler opportunément que le message de la Croix développe aussi un message sur Dieu même. Encore

faut-il ne pas identifier le visage de Dieu avec l'un des moments du discours chrétien total. C'est un des charmes et des mérites de la théologie protestante, surtout allemande, que de redécouvrir successivement des points de vue partiels et profonds, et de les ériger en options décisives de la foi chrétienne : on pourrait aisément retracer l'histoire, plus ou moins récente, de redécouvertes souvent fécondes, (eschatologie, kérygme, mort de Jésus, etc...), mais peu conciliables entre elles, à propos desquelles à chaque fois la conscience chrétienne est sommée de retrouver la totalité de son contenu. Or la résurgence du Dieu crucifié est l'un des avatars de ce processus. Mais, puisque notre débat se développe sur l'horizon nietzschéen, comment ne pas voir les risques d'une identification de Dieu à la mort et à la croix, ne pas suspecter le triomphe que s'assure ainsi le Dieu « nouveau » sur Théos et sur Yahvé, ne pas interroger l'esprit qui anime l'identification ? Notre question insistante est toujours la même : en quoi respecte-t-on le mouvement déconcertant de la révélation chrétienne, si on la fixe sur l'un de ses moments ? La croix est-elle révélatrice de Dieu ou nous parle-t-elle des *conditions* par lesquelles *l'homme,* Jésus d'abord et en lui tout homme, peut répondre (ou ne peut pas répondre) au oui de Dieu ? Si la Croix est centrale dans un discours chrétien sur Dieu, ne faut-il pas également montrer en quoi ce Dieu sauve positivement, et la croyance païenne en Théos, et la croyance juive en Yahvé ? Le Dieu chrétien sauve-t-il sa transcendance à s'écarter de Théos ou de Yahvé, ou en assumant leur vérité ? L'insistance mise sur l'aspect polémique du Dieu chrétien ne cache-t-elle pas l'impossibilité *actuelle* où est le chrétien de se définir autrement que négativement ? Avons-nous le droit de projeter en Dieu même nos incapacités historiques à dire notre identité ? A nouveau : croyant parler de Dieu avec plus de vérité, n'est-ce pas tout simplement de nous que nous parlons ?

Ainsi le discours chrétien est toujours marqué par un double mouvement contradictoire qui lui est constitutif — mais, selon les situations historiques, il se fixe plutôt sur l'un ou l'autre moment de ce processus. En sa racine le discours chrétien est évidemment particulier : il émane d'une tradition précise (même si cette tradition a de multiples rameaux) et, par principe, il renvoie à cet homme Jésus, qui a vécu en un pays, en une langue, en une époque donnés : dont les uns disent qu'il est mort, et les autres qu'il est vivant. Mais à moins de s'affirmer comme secte, sûre de sa vérité à elle comme étant la seule, et par là de trahir la confession que *ce* Jésus est Seigneur de tout homme et logé au cœur de toute culture et de toute réalité humaine par son Esprit, ce même discours doit s'universaliser en rejoignant la raison humaine et en se disant en elle, pour elle. Rejoindre la raison ne signifie pas qu'on dialogue avec une entité toute faite, avec une « faculté » sûre d'elle-même, mais que la foi doit se dire par rapport à cette quête de sens qui travaille les sociétés à la recherche d'un dépassement de la violence et d'une organisation politique juste, ou qui conduit tout homme qui s'interroge sur le Sens de son existence. Nietzsche a raison de dénoncer le repli peureux sur la particularité, et sans doute le fait-il sur l'horizon d'un christianisme luthérien peu soucieux de s'affronter à une raison volontiers suspectée. Aussi pouvons-nous et devons-nous parler d'un dépassement de la médiation christique : perdre la référence immédiate à une Ecriture, à un message, à un homme pour retrouver dans le creux du présent quel Esprit peut informer une action dans ses exigences et sa rationalité propre.

Parce que la médiation à un passé se perd pour se retrouver maintenant, le chrétien est essentiellement l'homme du présent. Non point le présent d'une ontologie qui éterniserait et pétrifierait le temps. Mais le présent comme seul lieu de surgissement et de validation de l'espérance. Car l'espérance chrétienne, aussi paradoxale que

cela soit, ne porte pas d'abord sur un futur imaginé, sur un au-delà utopique ; elle ne projette pas dans un en-avant par rapport au présent : cela, les utopies politiques s'en chargent, et l'on sait la monotonie répétitive de leurs programmations idéales. Elle porte sur le présent dont elle nous dit qu'il a des profondeurs et des enjeux non soupçonnés, que nos libertés non éclairées par la foi risquent de préparer *maintenant* des lendemains absurdes ou au contraire d'ouvrir d'autres présents féconds. Elle nous dit par conséquent que demain ne descendra pas du ciel des idées, tout autre que ce que nous aurons décidé aujourd'hui, et donc que nos décisions ont une portée extrême. D'ailleurs ce n'est pas l'utopie rêvée des lendemains qui mobilise l'énergie des hommes : c'est le constat, réel ou imaginaire, de ce qu'on croit possible aujourd'hui — et que l'égoïsme des uns, l'insouciance des autres, paralysent ou dénaturent. Comme le rappelle justement Pierre Fruchon dans une discussion avec Moltmann [57], la réflexion théologique sur la politique a moins à se porter sur un avenir hypothétique où le pouvoir de l'homme sur l'homme serait supprimé, qu'à aider le politique (gestion responsable de la violence) à se comprendre dans la tension à une fin de l'histoire. L'utopie n'est pas la tâche de la théologie ; sa tâche, bien plus difficile que de rêver, serait de penser le rapport ou l'articulation du présent au futur...

RELIGION DU OUI ET TEMOIGNAGE

Voilà pourquoi, au total, une religion de médiation ne fait pas nombre avec une religion du oui : oui au Présent, oui qui présuppose comme sa condition de possibilité que beaucoup de « non » soient déclarés et « faits » contre les aveuglements, inconscients des enjeux, contre les paresses de qui s'en remet aux pseudo-sens de l'histoire, contre le technocratisme qui croit pouvoir faire fond sur les seuls

pouvoirs de la technique. Oui proféré au Présent selon toutes ses dimensions : et voilà aussi pourquoi le oui à l'Eternel chrétien qui travaille le présent (et tout instant) présuppose et appelle le *témoignage*. Sous peine de se confondre avec le monde et de perdre en effet son originalité, le chrétien doit témoigner : mais ce témoignage n'a plein sens qu'à partir de l'ouverture recherchée à l'universel et comme désignation de la source à partir de laquelle le chrétien agit et analyse l'histoire. Ce témoignage, il est bon de le rappeler au moment où l'on insiste sur l'universel, renvoie au témoin privilégié, celui dont tous les instants ont témoigné de l'Eternité qui l'habitait, et en particulier cet instant du oui total au Père sur la Croix. Mais le Témoin lui-même témoigne d'autre chose que de lui : il témoigne que la promesse, promise « à l'origine des temps » et dite à Israël, s'est accomplie, et que l'histoire est désormais tendue par cet appel adressé à tout homme d'entrer dans le oui au Père (histoire surnaturelle) et de le faire à travers toutes les décisions par lesquelles se tisse — ou se défait l'histoire humaine. Le témoin renvoie donc au témoignage permanent qu'a offert l'Israël ancien et à celui que les fils de David offrent encore : signe de l'élection, de la libre initiative de Dieu. Cette permanence du témoignage d'Israël, en tant qu'il signifie la libre grâce d'élection, donc que le Royaume est offert, non requis par l'homme, indique le caractère irremplaçable de la tradition donnée par l'Ancien Testament. Ici encore, ce n'est pas figer la médiation sur sa particularité contre la diversité des cultures et l'universel humain que de contester la thèse selon laquelle toute religion traditionnelle, toute culture ancestrale pourrait jouer un rôle *équivalent* pour l'annonce de Jésus-Christ à celui joué par la tradition juive. Certes, à première vue, l'extériorité ici joue à plein : à quoi bon parler d'Abraham et des Prophètes à des populations qui pourraient puiser dans leurs propres mythes et dans la religion de leurs

ancêtres des « pierres d'attente » pour Jésus-Christ ? N'est-ce pas dénaturer une culture que de lui imposer ce détour ? Et pourtant affirmer l'inutilité de la référence judaïque, ce serait retrouver les difficultés rencontrées dans la discussion des thèses concernant une « présence intégrale » de Dieu relativisant la présence d'élection dans le peuple élu et son Messie. Car ce serait dire que tous les peuples sont *également* et constitutivement élus, que le salut est en quelque sorte à même la conscience humaine exprimée dans le mythe, l'art, les coutumes, etc... Ce serait rendre impossible la reconnaissance que le salut est un don, fruit de la libre initiative de Dieu, une grâce dont le peuple juif, en tant que peuple élu, est le signe, préparé qu'il est en vue de témoigner à tous les peuples d'une grâce dont ils sont l'objet sans en être immédiatement les porteurs. Ce serait nier la dialectique paulinienne, fondamentalement évangélique, selon laquelle le païen ne se sauve que par le juif, en acceptant d'être enté sur le rameau, car « le salut vient des juifs » (*Jean* 4,22). On comprend qu'il ne s'agit pas là seulement d'une question de fait, mais que ce « fait » a une importance théologique fondamentale, comme Paul le voit tout le premier dans l'*Epître aux Romains*. Il désigne la structuration même de l'histoire surnaturelle, le « juif » témoignant que le salut nous échoit à nous païens, que nous ne nous le donnons pas à nous-mêmes, qu'il doit être reçu, que nous n'en puisons pas la richesse dans notre propre inconscient collectif, et que ceci est en quelque sorte tracé dans l'histoire passée et présente (permanence du juif en tant que porteur des Ecritures). Préciser le rôle de la référence au juif, n'équivaut nullement à écarter le langage et la culture d'un peuple à évangéliser : bien au contraire, puisque c'est le païen qu'il s'agit d'ouvrir à l'Evangile ; cette ouverture requiert la prise en compte de ses habitudes mentales, de ses mœurs, de ses traditions religieuses, philosophiques, artistiques... Il ne s'agit donc pas d'arracher le païen à sa

propre culture pour le projeter en une culture d'emprunt : il s'agit à travers les représentations qui lui sont propres de faire jouer le témoignage selon toutes les dimensions suggérées ici, afin qu'il rende grâce, dans sa langue, de la Grâce qu'est Jésus-Christ, fils de David.

Le témoignage importe donc à une religion du oui, parce que le témoin atteste de la profondeur de l'histoire, et dévoile les implications cachées d'un présent ignoré dans son poids d'avenir. D'ailleurs lorsque Nietzsche imagine la prédication de Zarathoustra dans les rues de la ville, n'en fait-il pas le prophète de l'éternité ? Zarathoustra ne doit-il pas secouer la torpeur des individus rabougris sur leur bonheur, inconscients que quelque chose d'autre est possible et que le surhomme peut être voulu ? Y aurait-il besoin d'un témoin si l'instant n'était que l'instant, si le temps n'était que la route morne qui s'étend à l'infini de chaque côté de la poterne [58] : s'il ne fallait pas chanter maintenant l'Eternité jaillissante et vivace ? Il est vrai : Zarathoustra proclame « le sang est le plus mauvais témoin de la vérité ; le sang empoisonne la doctrine la plus pure et la change encore en délire et en haine du cœur », et ceci justement dans le chant de *Zarathoustra* consacré « Aux prêtres ». Mais on ne peut oublier qu'un peu auparavant dans le chant intitulé « Lire et écrire », il avait dit : « de tout ce qui est décrit, je n'aime que ce qu'on écrit avec son sang. Ecris avec ton sang : et tu expérimenteras que le sang est esprit (Geist) ». De ce paradoxe, ou peut-être de cette contradiction, un fragment de *Par-delà bien et mal* (§ 25) donne la clé : « le martyre du philosophe, son « immolation à la vérité » force à projeter au jour ce qui se cachait en lui d'agitateur et de comédien ». En effet quand le sang témoigne d'une vérité déjà là, extérieure, il s'exhibe comme sur une scène de théâtre et falsifie le tragique en « postlude en forme de farce ». Il fait violence aux témoins qu'il contraint, mais tout autant à la vérité, qui devient délirante. Car, lit-on

dans le même fragment, évitez la pose du martyre : « comme si « la vérité » était une personne si désarmée et faible qu'elle ait besoin de défenseurs ». Retrouvant des accents évangéliques, Nietzsche dit encore : « philosophes et amis de la connaissance... évitez de prendre votre propre défense ! Vous gâteriez toute l'innocence et la belle impartialité de votre conscience, vous vous rendriez obstinés contre les objections et les provocations... »

Ces avertissements mettent en garde contre le travestissement du témoignage en plaidoyer, ou du témoin en défenseur. En effet il ne s'agit pas de lutter pour la vérité, ni même de la défendre comme si elle tirait toute sa force de la combativité ou de l'astuce humaines. Autre forme d'anthropomorphisme : croire que la puissance bénéfique du vrai doit son rayonnement à autre chose que la vérité elle-même, et emprunte à nos combats un éclat et un rayonnement sans lesquels la vérité serait absente. Mais justement la vérité a besoin de témoins qui la désignent, et qui, l'ayant désignée, la laisse déployer sa force de conviction. A juste titre nous sommes mis en garde contre le militantisme du témoignage qui finit par obturer la vérité même. Mais cette critique fait d'autant plus ressortir la place et la nécessité du témoin : nous ne disons pas que la vérité se cache, comme si Dieu, Jésus-Christ, le sens de l'existence... jouaient à disparaître pour provoquer l'homme. A propos de Pascal et du Dieu caché, Nietzsche dénonce, non sans méchanceté, le stratagème du Dieu dans la coulisse, si peu caché pourtant que Pascal sait passer derrière le rideau et connaît toutes les cordes... Dieu ne se cache pas, il se tait, à la façon dont l'Envoyé ayant fait ce qu'il avait à faire, disparaît de la Scène *visible.* Mais ce silence est aussi une Présence que le témoin (le chrétien) se doit de désigner. Nous touchons ici à la nature du témoignage en tant que structure de la vérité chrétienne : il y a témoignage dès lors qu'il s'agit de rapporter un événement qui n'est plus, et dont quelqu'un

(le témoin) dit qu'il importe cependant encore au présent. Cela signifie aussi que le témoignage se développe dans le cadre d'un procès : il n'y aurait nul besoin de témoignage si tout le monde s'accordait sur l'événement concerné, ou si les traces de l'événement n'offraient pas place à la contradiction, ou si le témoin lui-même n'était pas éventuellement contesté. Parler de procès ne signifie pas que le témoin soit le défenseur ou l'avocat, trop zélé ou intéressé, de la vérité : il a sa place comme témoin qui est de dire ce qu'il en est, et qui concerne le présent. Il s'agit là d'une *structure de la révélation chrétienne* et du dévoilement de la vérité, et elle montre à nouveau à quel point ce statut de vérité s'oppose à la maladie de l'identification.

1) Partout et toujours quelqu'un, en position de médiateur ou de témoin, renvoie à un événement (passé) et interpelle quelqu'un qui ne voit pas (présent) ou ne peut pas voir que cet événement importe à ses projets (avenir) : ainsi dans *St Jean,* Jésus témoigne-t-il du Père que personne n'a vu et ne peut voir, ou de la lumière que les ténèbres ne reçoivent point ; ainsi les disciples témoignent-ils du Ressuscité (*Luc*) ; ainsi, jadis encore, les prophètes témoignaient-ils de l'événement oublié ou méconnu de l'Alliance et montraient les conséquences de cet oubli pour le présent, mais aussi l'ouverture vers une nouvelle création ou une nouvelle Alliance (*Isaïe)* ; ainsi pour le *Psalmiste* la création elle-même parle au sage, non au pécheur qui ne voit et n'entend rien, de la gloire divine inaccessible. Toujours et partout une réalité parle pour une autre, mettant en jeu ce processus de l'un pour l'autre que nous avons déjà rencontré.

2) Le témoin parle, non pas pour défendre ou revivifier une vérité languissante, mais parce qu'un événement « premier » a disparu : dire Jésus Seigneur, parce qu'il est désormais à la Droite de Dieu, et n'est plus *là,* rappeler les exigences de la Loi, sans lesquelles l'adoration du Dieu dont le nom doit être tu, serait simulacre ou idolâtrie

païenne, évoquer l'Esprit créateur perceptible seulement par l'ordre et la séparation des éléments dans la création, qui écarte l'indistinction (le tohu-bohu primitif toujours latent) et ouvre un espace de vie... La disparition de l'événement « premier » entraîne procès : par quoi nous retrouvons à ce niveau nos analyses concernant la place de l'accusation en morale. C'est avoir une vue bien superficielle du réel que d'en imaginer tous les éléments disponibles au gré, ou encore de croire simple et obvie l'accès à la vérité.

3) Car si la vérité est présente, l'homme n'y est pas nécessairement attentif ou n'en saisit pas la profondeur. Le rôle du témoin est de déranger — ou encore de faire éclater l'aliénation, le fait d'être étranger au vrai où se tient spontanément l'homme. Il doit donc faire éclater la torpeur du présent, pour l'ouvrir à son avenir. Ainsi le prophète n'imagine ou ne prédit pas les événements futurs ; il énonce les conditions permanentes d'un triomphe de la vie sur le chaos (ou la violence) en rappelant les exigences du Dieu qui donne la loi (qui sépare le peuple et lui donne d'exister) et crée le monde (en le séparant du désordre pour ouvrir un espace habitable). Si le témoin, comme le prophète, n'a pas à défendre la vérité (sa méconnaissance engendre des effets visibles pour qui sait voir), il ne lui est pas interdit d'accuser l'aveuglement, ou l'étourderie, ou l'inconscience humaine...

Cette structure ternaire du témoignage touche le centre de la Révélation chrétienne : le témoin (*Fils*) renvoie à une origine première méconnue ou silencieuse (*Père*) ; il n'en parle pas comme d'une vérité à défendre, mais comme d'une réalité qui importe au présent au point de verser son sang pour lui être fidèle, et d'expérimenter ainsi que « le sang est *esprit* » ; par là même il ouvre l'avenir à ceux qui acceptent d'entrer dans un processus analogue. Circularité qui interdit toute fixation, puisque chaque élément n'a de sens que par rapport aux autres...

Cette structure ternaire *(Père, Fils, Esprit)* n'autorise-t-elle pas aussi une relecture de la notion de péché ? car le Témoin accuse un oubli qui porte sur l'essentiel, et par là l'annonce évangélique présuppose bien une situation de péché. Elle ne présuppose nullement la méchanceté du devenir, mais l'aveuglement de celui à qui l'on parle, sur la beauté du monde et ce qu'elle signifie du Créateur, ou sur la grandeur et le bienfait de la loi qu'il a méconnue en méconnaissant les autres et Celui dont ils sont la figure. Le devenir est innocent de l'aveuglement par rapport à l'origine présente, à la source de vie. Le péché est bien de ne pas avoir su l'affirmer, ou encore de croire en l'avarice de Dieu. Mais l'annonce évangélique du péché est en même temps annonce du pardon. Car Dieu, s'il est Don (élection), est tout autant pardon : lui seul peut re-créer, et refaire ce qui a été défait, lui seul peut ouvrir une autre histoire, là même où l'homme ne voit plus que règne du néant et de la mort. Si, selon Nietzsche, le nihilisme ne peut être surmonté que dans le oui à la Vie, comment le chrétien ne comprendrait-il pas les dimensions de ce oui : oui à Celui qui est source inépuisable de renouvellement, non pas Vie indéterminée et cosmique, mais Parole qui régénère et qui appelle réponse humaine ?

NOTES DU CHAPITRE III

[1] Pierre Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux.* Mercure de France, 1969. Compte rendu in *Archives de Philosophie* 34/1-1971/135-6

[2] François Delaruelle, *Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne.* Payot, 1977. Compte rendu in *Arch. Philos.* 41/2-1978/278.

[3] *Ecce homo. Pourquoi je suis si sage* § 7: « Quand je fais la guerre au christianisme, j'en ai le droit, car je n'ai subi de ce côté-là ni fatalité ni gêne — les chrétiens les plus sérieux ont toujours été bien disposés envers moi ». Mais cette remarque est aussitôt contrebalancée ainsi : « Moi-même, adversaire *de rigueur* du christianisme, je suis loin de garder rancune aux individus de ce qui est une fatalité millénaire ».

[4] *La généalogie de la morale,* 2ème dissertation, et 3ème dissertation § 27. Cf. P. Valadier. *Nietzsche et la critique du christianisme,* ch. IV, en particulier p. 248.

[5] On reviendra plus loin sur la place du péché dans la foi chrétienne.

[6] François Denantes. « Une logique influente. Etude sur les relations entre marxisme et christianisme à partir de l'analyse du discours militant ». *Etudes,* octobre 1976, pp. 293-312.

[6] D'où le désarroi quand on découvre qu'il n'y a pas *une* cause à la méchanceté du monde. On trouve une belle actualité à l'analyse nietzschéenne dans ce propos de Jean Daniel : « On découvre lentement, trop lentement, cette vérité gênante, implacable, terrible à vrai dire, que le capitalisme n'est pas la source unique de tous nos maux ». *Le Nouvel Observateur* n°656, du 6 juin 1977, p. 32. Il est lent, le crépuscule des idoles...

[8] René Girard. *La violence et le sacré.* Grasset, 1972. *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Grasset, 1978.

[9] *Le crépuscule des idoles,* Avant-propos.

[10] Par exemple Yves Le Gal. *Question(s) à la théologie chrétienne.* Cerf, 1975, pp. 114-115, et le débat auquel a donné lieu ce livre dans *Le Supplément,* n° 115, novembre 1975, pp. 469 sq. Dans un sens très proche, voir aussi Jean-Yves Jolif, « Décider », *Lumière et Vie,* N° 136, Janvier-mars 1978, pp. 5-22, quand il conclut : « La question *que dois-je faire ?* est résolue du fait même que l'on est décidé à agir »...

[11] Telle est la critique faite par Nietzsche au dualisme luthérien, par exemple dans *Aurore* § 22. Voir Paul Valadier, *op. cit,* ch. III, p.126 sq.

[12] *K.G.W.* VII, 3.14 (61), début de 1888. Ne pas oublier les remontrances adressées au jeune homme dans « L'arbre à la montagne » (*Ainsi parlait Zarathoustra,* II) : « tes chiens sauvages veulent être libres, quand ton esprit se prépare à abolir toutes les prisons, ils aboient de joie dans leur cave. Pour moi, tu es encore un prisonnier qui rêve de liberté ».

[13] *K.G.W.* VII, 1. 5(1) § 218.

[14] Jürgen Moltmann. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christologischen Eschatologie.* Chr. Kaiser Verlag. München, 1973, p. 308 (tr. fr. *Théologie de l'espérance...,* Cerf-Mame, 1970, p. 360).

[15] *K.G.W.* III, 2 ou *O.P.C.,* tome I, volume 2, « Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement » pp. 71-162, ou, de la même époque, *Deuxième Considération Intempestive,* § 7

[16] On s'inspire ici de la triple distinction posée par Gaston Fessard dans un article qui, à lui seul, justifierait tout un développement : « L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité », *Sciences écclésiastiques* 18/3-1966/329-357.

[17] Voir en particulier, *L'espérance en action,* Seuil, 1973, et *Conversion à l'avenir,* Seuil, 1975, les deux livres portant le même sous-titre significatif : *Traduction historique et politique de l'Evangile.* Voir aussi le chapitre 5 de la *Theologie der Hoffnung.*

[18] J. Moltmann, « Le fondement théologique des droits de l'homme », Colloque de théologie. Londres 1976 ou, « Théologie et droits de l'homme » *R. Sc. Rel.* 3-4/1978/299-311.

[19] *Humain trop humain,* II, § 98.

[20] On trouvera des analyses éclairantes de ce jeu dialectique in Pierre Fruchon, *Existence humaine et révélation,* Cerf, 1976, en particulier dans le chapitre IV, « Ethique et connaissance de Dieu », pp. 87-102.

[21] Par ex. dans *Le Gai Savoir* § 1.

[22] Par ex. dans *La généalogie de la morale,* III, § 28.

[23] *Le crépuscule des idoles,* Les quatre grandes erreurs, § 7.

[24] Pour plus de développement sur cette invention du christianisme par Paul, cf. Paul Valadier, op. cité, chapitre V, § III.

[25] H. Birault a très bien développé une critique nietzschéenne de la morale de Kant et montré comment on peut l'interpréter en termes de ressentiment, dans *Heidegger et l'expérience de la pensée,* op. cité, pp. 125-131.

[26] *Par-delà bien et mal* § 19, ou *K.G.W.* VIII, 3. 14 (79) (O.P.C., tome XIV, p. 58)

[27] Cette analyse pourrait être corroborée par des passages d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* notamment dans la seconde partie, centrée autour du concept de volonté de puissance, où sont décrites les conditions de formation d'un vouloir capable de dire et de faire oui à l'éternel retour (3ème partie). En particulier le chant « Du dépassement de soi » et « De la Rédemption ». Dans la première partie, le chant intitulé « De l'arbre à la montagne » avait mis en garde contre une conception juvénile, « ascentionnelle » de la liberté, qui croit pouvoir atteindre d'un coup le sommet.

[28] *Par-delà bien et mal,* § 188 : « Tu dois obéir, peu importe à qui, et longtemps : *sinon* tu périras et tu perdras finalement le respect de toi-même »...

[29] On en retrouverait à propos du concept de « moi » ou de « sujet ». Nietzsche s'oppose-t-il à une vue idéaliste du « moi », ou met-il en cause toute idée d'unité du « moi » ? Les textes posthumes vont dans cette dernière direction, avec un radicalisme de plus en plus marqué ; les textes publiés restent plus « classiques ». Nietzsche voit aussi qu'avec la « li-

berté de la volonté » tombe les « responsabilités » et que les problèmes de responsabilité morale restent entier: *K.G.W. VII,* 2. 26(63). Eté 1884...

[30] François Tricaud. *L'accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique,* Dalloz, 1977, Philosophie du droit 17. La réflexion d'Emmanuel Lévinas conduit à des conclusions très proches, quand elle fait apparaître dans l'éthique la découverte que le même n'est jamais quitte de l'autre, l'obligation éthique étant justement ce qui fait « exploser » le moi.

[31] *Op. cit.,* tome III, p. 125. Dans la suite, et par commodité, je désigne chacun des trois volumes par I, II et III, avec la page, pour renvoyer respectivement à *Conflits de la modernité, L'Autre,* et à *Jésus dans la théorie chrétienne.* Ces trois volumes ont paru sous le titre global *Questions d'homme,* chez Aubier-Montaigne, 1976-1977.

[32] On trouvera des éléments de ce dossier dans Paul Guilluy. *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne,* Duculot, 1975, ou dans *Mort pour nos péchés, Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ,* Bruxelles, 1976.

[33] Cf. Bernard Sesboüé. *L'Evangile dans l'eglise. La tradition vivante de la foi,* coll. Croire et comprendre, Le Centurion, 1975, surtout p. 75 sq.

[34] Faute de poser ces distinctions, pourtant élémentaires et fondamentales pour quiconque veut respecter la rationalité du discours chrétien, G. Morel discrédite sa critique dans son tome III. Par exemple, quel historien du dogme peut prendre au sérieux la pseudo-définition donnée du dogme, et sur laquelle se fonde sa démonstration : « dogmes, vérités dont l'existence ne saurait être soumise à discussion » (III, p. 61) ? Dans ce volume, G. Morel pense confondre vingt siècles de tradition chrétienne parce qu'il prend en flagrant délit de contradictions ou de vices de forme des systématisations théologiques secondaires ; cette pratique le dispense d'une confrontation sérieuse avec l'histoire du dogme et, ce qui est encore plus frappant, de tout recours aux Ecritures selon les rationalités de l'exégèse contemporaine. Un livre qui défend (contre « le christianisme historique ») le respect et la distance, devrait éviter l'irrespect et la confusion qui écrase les perspectives.

[35] Voir en particulier l'article de A. Vergote, in *Mort pour nos péchés,* op. cit. ou Paul Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc,* Beauchesne, 1976, pp. 136-139. En particulier sur la notion de 'rançon', cet auteur montre que les catégories sacrificielles visent à la révélation d'un visage bouleversant de Dieu.

[36] Idée présente dès *La Naissance de la Tragédie,* et dans de nombreux écrits posthumes des années 1870-1875.

[37] Karl Marx. *Manuscrits de 1844.* MEGA, I Band 3.

[38] Sur la position de Nietzsche envers D.F. Strauss, cf. Paul Valadier, op. cit., chapitre 1.

[39] Dans les §§ 26 à 28, et dans le tome III, p. 136.

[40] Joachim Jérémias. *Théologie du Nouveau Testament,* Cerf, 1973, pp. 347 sq. ; voir aussi Günther Bornkam, *Qui est Jésus de Nazareth ?* Seuil, 1973, p. 117 ; plus généralement Heinz Schuermann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort ? Exégèse et théologie.* Ed. du Cerf, Paris 1977.

[41] G. Morel, op. cit. tome III, p. 59.

[42] Signes à partir desquels les titres messianiques sont attribués à Jésus. cf. Walter Kasper, *Jésus le Christ,* Cerf, 1976. Cogitation fidei 88, 2ème partie, ch. IV § 2, ou G. Bornkam, op. cit., ch. VIII, p. 193 et Excursus III, p. 233.

[43] Georges Morel est l'auteur d'un livre important en trois volumes, *Nietzsche. Introduction à une première lecture.* Aubier-Montaigne, 1970-1971.

[44] Aubier-Montaigne, 1968.

[45] Saint Augustin. *Les Rétractations,* I, ch. XIII, § 3, pp. 342-343. Bibliothèque augustinienne, volume 12, D.D.B. 1950 (*P.L.* 32, 603). Un exemple récent de l'acceptation la plus large des religions non-chrétiennes (au point même de relativiser presque à l'excès l'Ancien Testament) est donné par Karl Rahner. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in dem Begriff des Christentums.* Herder. Freiburg. Basel. Wien, 1978, ch v. §§ 4 à 6. On eût aimé que G. Morel se confrontât à ce grand livre qui donne du christianisme une version diamètralement opposée à ce que cet auteur dépeint sous ce nom.

[45] *Questions d'homme* n'offre aucune systématisation du problème de la sexualité ; étonnante lacune dans une méditation sur l'autre et signe que l'autre n'est jamais saisi dans la relation. Il est question de la sexualité en passant (II, p. 347), mais elle est abordée sous l'angle des pulsions irrésistibles...

[47] Voir *Le geste et la parole,* tome 1 *Technique et langage* (1964) ; tome 2 *La mémoire et les techniques* (1965). C'est la faculté de symbolisation qui y est considérée comme « ce qui qui nous est propre et strictement propre » (II, p. 33) — propre à l'humanité.

[48] Ce qui contredit l'affirmation (déjà citée) : « C'est l'absence de communication entre l'homme et Dieu qui demeure toujours la première condition du rapport » (II, p. 145).

[49] Bernard Sesboüé, « Le procès contemporain de Chalcédoine. Bilan et perspectives », *R.S.R.* 61/1-1977, p. 78. cf. surtout K. Rahner op. cit. ch. VI, § 1 in fine

[50] Ce que fait pourtant G. Morel, in *R.S.R.* 63/1-1975/p. 38 Sous l'analyse de l'expression, « Dieu devenu homme », cf. V. Rahner op.cit. ch. VI, § 4

[51] R. Girard. *Des choses cachées...* op. cité, p. 287. L'interprétation que donne cet auteur du logos johannique montre bien la limite de son intelligence du sacrificiel et du religieux, comme on l'a déjà souligné ; le logos est un compris à partir de la violence sociale, en tant qu'il est celui qui se fait toujours expulser (p. 294). A nouveau, le religieux n'est considéré que comme une fonction du social.

[52] Paul Beauchamp. *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture.* Seuil, 1976. p. 121.

[53] Paul Lamarche. « Le prologue de Jean », *R.S.R.* 4/1964/497-537 ; Georg Ziener. « Weisheitsbuch und Johannesevangelium », *Biblica* 38/1957/396-418 et 39/1958/37-68.

[54] Pour une mise au point, cf. P. Valadier « La référence à l'Ecriture en morale poétique », in *Ecriture et pratique chrétienne,* Cerf 1978, pp. 177-195.
[55] J. Moingt, in *Visages du Christ* op. cité ; il exprime d'ailleurs des réserves par rapport à la problématique de Moltmann.
[56] *Le Prince,* Chapitre 6.
[57] Pierre Fruchon, « Sur l'interprétation des Apocalypses », in *Apocalypses et théologie de l'espérance,* Lectio divina 95, Cerf, 1977, pp. 428 sq.
[58] *Ainsi parlait Zarathoustra,* III, « De la vision et de l'énigme » § 2.

Chapitre IV

Le débat sur le terrain nietzschéen

Si Nietzsche apprend un soupçon, c'est celui qui porte sur l'attitude ou la théorie qui se veut insoupçonnable... Nous avons assez reconnu que la tradition chrétienne véhicule des caricatures ou porte en elle des possibilités d'affaissement qui ne touchent pas seulement aux aspects superficiels, mais peuvent atteindre la façon de concevoir et de vivre le rapport de l'homme à Dieu, le rapport de Dieu à la créature et à l'histoire. Nous parlons à nouveau de « tradition chrétienne » (mais le pluriel s'imposerait), avertis des facilités que se donne la critique à saisir (le fantasme d') une « essence du christianisme », ou à parler *du* christianisme comme d'une entité une, repérable, identique à elle-même, indéfiniment démultipliée, quoique une, dans des formes apparemment diverses. Et nous avons admis que l'écoute de Nietzsche pouvait amener le chrétien à une réinterprétation de sa propre tradition, à une relecture de cet ensemble symbolique, source de symbolisation et des légitimes rationalisations théologiques, que sont les textes fondateurs. Ce qui précède n'a pas pour autant présenté une théologie nietzschéenne, ni emprunté des éléments soi-disant vrais et « intégrables » de la pensée nietzschéenne, selon la tentation réconciliatrice de l'œcuménisme sans frontière par lequel des chrétiens croient montrer leur ouverture, alors qu'ils manifestent leur inaptitude à vouloir l'altérité, sans aussitôt l'annuler et la faire converger dans le bon sens...

Mais si personne n'est insoupçonnable, Nietzsche ne l'est pas moins que d'autres. Or par un bizarre retournement des choses, il arrive aussi que le désir profond de « se laisser interpeller » (par les philosophies du soupçon ou par ce qu'on appelle les « sciences humaines ») travestisse des pensées essentiellement critiques, et d'abord à l'égard d'elles-mêmes, en dogmes définitifs et indiscutables. Qu'il s'agisse à nouveau d'un fantasme, tout expert le sait, lui qui, présent dans le champ critique en question, constate jour après jour, combien la contestation et la remise en question le traversent et l'animent. Pas plus le marxisme que le freudisme ne sont des entités aisément cernables et unifiées en elles-mêmes, par exemple dans leur critique du christianisme. Ainsi de Nietzsche. Et plus encore de lui ! Mais ici la tâche critique semble presque trop aisée, et du coup perdre toute pertinence. Nietzsche en effet, remet constamment sa pensée sur le chantier, pose dans chaque œuvre nouvelle de nouveaux principes et élabore de nouveaux concepts, conteste ou contredit ses positions antérieures, si bien qu'à la limite on a pu se demander si cette pensée déploie une problématique repérable et unique. Et donc si, éclatée et discontinue, cette pensée, essentiellement critique envers elle-même, ne rend pas vaine toute critique — ou ne les justifie pas toutes !

En réalité qui a des oreilles pour entendre, entend la même note très simple, toujours tenue derrière le grand fracas des mots ; ou pour prendre une autre image nietzschéenne, n'est perdu dans le labyrinthe des propos apparemment contradictoires que celui qui n'a pas saisi le fil d'Ariane, lien et guide dans le parcours chaotique. Et justement parce que la position de fond est relativement claire et identique tout au long de l'œuvre écrite, il est possible de lui appliquer le marteau de la critique et de faire apparaître, sur quelques positions précises, des ambiguïtés ou des contradictions graves. Dans ce chapitre, notre jugement s'appuie sur les positions énoncées par

Nietzsche et tente d'en montrer les insuffisances ; il ne se déploie pas à partir de postulats théologiques, mais se situe *à l'intérieur même de la problématique nietzschéenne* pour montrer en quoi et pourquoi nous ne pouvons y souscrire.

Nous chercherons d'abord à comprendre sur quel arrière-fond de pensée surgit la critique nietzschéenne : par cette mise en relation, peut-être parviendrons-nous mieux à comprendre et à situer des remarques ou des objections envers le christianisme qui surprennent, et ainsi à mieux cerner la perspective, nécessairement limitée, à partir de laquelle elles sont faites. Puis nous poserons la question de savoir si, dans sa critique de la volonté de vérité, du fondement des valeurs, de la croyance au Dieu chrétien, Nietzsche qui dénonce les conséquences nihilistes du rationalisme, ne reste pas lui-même victime d'un certain rationalisme, et donc si par là même il ne contribue pas à l'extension de la religion du néant, plutôt qu'à l'avènement de l'affirmation de ce qui est. Enfin à celui qui s'est explicitement posé comme un sage inaugurant une « joyeuse sagesse [1] », il nous faudra simplement demander si cette sagesse est vivable, et dans le cas contraire si, à nouveau, elle ne serait pas secrètement porteuse d'une volonté de mort, donc aussi du nihilisme.

I

NIETZSCHE ET LA TRADITION DANS LAQUELLE IL S'INSCRIT

Sources d'une problématique

Réagissant à juste titre contre un comparatisme qui vide la pensée d'un philosophe de tout contenu, sous prétexte de la référer à ses prédécesseurs et de la comprendre par rapport à eux, il ne manque pas d'interprètes actuels pour poser Nietzsche dans une originalité coupée de toute racine et de toute tradition ; on croit exalter d'autant plus le caractère inoui de cette pensée qu'on la considère ou qu'on la fait passer pour une *creatio ex nihilo*. Or on ne nie nullement l'originalité d'une reprise et d'une refonte d'une tradition quand on inscrit un philosophe sur l'horizon à partir duquel lui-même appréhende le monde et porte plus loin « le fardeau de l'esprit ». Ainsi de Nietzsche dont l'originalité tient à la radicalisation qu'il fait opérer à une ligne de pensée précise. En outre dégager en clair la perspective ou le point de vue à partir duquel Nietzsche lui-même aborde les choses honore un philosophe qui, plus que tout autre, a tenu à désigner « le coin » [2] d'où il appréciait le monde.

Deux extraits du *Nachlass* peuvent aider à délimiter cet horizon de pensée. L'un date de juin-juillet 1885. « La première trace de réflexion philosophique que je peux saisir par un survol de ma vie, je la rencontre dans une petite note de ma treizième année : celle-ci comprenait une idée sur l'origine du mal. Ma présupposition était que, pour un Dieu, penser quelque chose et créer quelque chose était identique. Je concluais ainsi : Dieu s'est pensé

lui-même lorsqu'il créa la deuxième Personne de la divinité : mais pour pouvoir se penser lui-même il dut d'abord penser son contraire (*Gegensatz*). Ainsi le diable avait-il dans ma représentation la même ancienneté que le fils de Dieu, et même une origine plus claire — et la même descendance (*Herkunft*). Au sujet de la question de savoir s'il est possible à un Dieu de penser son contraire, je trouvais aide à me dire tout au long : mais pour lui tout est possible. Et deuxièmement : qu'il l'ait fait est une réalité, pour autant que l'existence d'un être-Dieu est une réalité ; par conséquent cela lui était possible — — — » [3]. Le second passage, légèrement antérieur au premier, date de l'hiver 1884 : « Lorsque j'avais douze ans, je me suis représenté une étonnante Trinité : à savoir Dieu-Père, Dieu-Fils et Dieu-diable. Ma conclusion était que Dieu, se pensant lui-même, créa la deuxième personne de la Divinité : mais que, pour pouvoir se penser lui-même, il devait penser son contraire (Gegensatz), donc il devait le créer. C'est ainsi que j'ai commencé à philosopher [4]. »

Pour ces deux textes remarquables (et malgré les reconstructions vraisemblablement opérées après coup...), Nietzsche attribue le point de départ de sa pensée philosophique, sa motivation première, à un débat théologique. Si, dans le premier texte, le débat porte sur l'origine du mal, et, de là, « remonte » à Dieu pour lui attribuer la pensée de ce mal comme pensée de lui-même sous la modalité de son contraire, dans le second texte l'intériorisation à Dieu-Trinité du problème du mal est totale. Cette intériorisation se fonde sur l'identité, clairement affirmée, entre l'acte de se penser soi-même de Dieu et l'acte créateur ; se poser soi-même dans son contraire n'est pas conçu comme distinct de poser le créé dans sa différence. Que Dieu se pense lui-même signifie qu'il pense identiquement le créé, lui-même identifié au mal. Cet acte d'auto-différenciation n'est pas articulé sur une distinction de facultés en Dieu (l'intelligence, la vo-

lonté...), mais il est immédiatement rapporté à la toute-puissance qui, du coup, devient l'attribut essentiel (unique ?) de ce Dieu. La notion de toute-puissance est elle-même définie comme aptitude à faire du possible un réel, à transformer tout possible en réel, — éventuellement à changer tout réel en possible. Tous ces traits renvoient à la tradition nominaliste, et n'en sont qu'une variante, réajustée au problème du mal qui tourmentait le jeune Nietzsche. Il n'y a ici nul besoin de supposer une reconnaissance savante de Duns Scot ou de Guillaume d'Ockham chez un garçon de 12 ou 13 ans. La référence théologique avouée donne aisément à entendre que cette problématique a été livrée au jeune garçon par la tradition luthérienne qui l'avait formé, et dont on sait le lien avec le nominalisme d'Ockham. Une citation d'Etienne Gilson peut restituer l'essentiel de la théologie ockhamienne, par rapport à notre discussion. La lire en pensant au développement ultérieur de la pensée de Nietzsche est du plus haut intérêt. Gilson rappelle l'importance donnée par Ockham au premier article du Credo : Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem. L'affirmation de la toute-puissance de Dieu permet de penser « un Dieu différent » et de distinguer Yahvé, le Dieu de la Bible, du Dieu des philosophes grecs lié par sa pensée à l'univers de la nécessité et du déterminisme. Cette toute-puissance de Dieu est identiquement et immédiatement sa connaissance, intellect et volonté ne faisant qu'un. Les idées ne sont rien d'autre que les choses que Dieu peut produire. Ainsi « un univers où nulle nécessité intelligible ne s'interpose, même en Dieu, entre son essence et ses œuvres, est radicalement contingent, non seulement dans son existence, mais dans son intelligibilité. Les choses s'y passent d'une certaine manière, régulière et habituelle certes, mais qui n'est qu'un état de fait. Il n'y a rien de ce qui est qui, si Dieu l'eût ainsi voulu, n'eût pu être autrement... Dans un tel univers, une suspicion métaphysique plane en permanence sur la réalité de tous les événements et de ce qui semble être leur liaison [5] ».

Du Dieu tout-puissant ainsi défini au Dieu arbitraire et capricieux ou inconsistant, il n'y a qu'un pas. Et l'on s'étonne moins, par rapport à cet horizon intellectuel et théologique, de trouver dans l'œuvre de Nietzsche une vigoureuse critique de ce Dieu-là (même si sa critique de la croyance en Dieu déborde cet aspect). On comprend mieux aussi. ce Dieu arbitraire étant supprimé, quelle vision du monde se déploie : la régularité apparente des relations phénoménales ne peut pas s'appuyer sur un fondement métaphysique certain, puisque la théorie nominaliste de la connaissance ruine toute prétention de la raison à prononcer sur l'ordre ultime des choses (et elle le fait pour sauvegarder l'originalité de la théologie par rapport à la philosophie comme pour défendre la différence du Dieu chrétien par rapport au Théos grec). En continuité avec cette perspective, Nietzsche conteste la croyance en la valeur ontologique des catégories de causalité ou de finalité. Elles ne sont rien d'autre que l'illusion que se donne un sujet de croire à la permanence et à la régularité d'un monde.

Mais si la référence nominaliste constitue l'horizon lointain des présupposés philosophiques de Nietzsche, si par là nous circonscrivons la tradition dans laquelle il s'inscrit, reste que l'impulsion proprement positive de sa pensée lui est venue du contact avec Schopenhauer. Il faut par conséquent préciser que la tradition en question va être relue et reprise sous l'influence convergente de Schopenhauer et de Kant, compris à travers Schopenhauer. Si l'influence de Schopenhauer est incontestablement décisive, c'est Schopenhauer qui a fait revenir Nietzsche à Kant, et c'est à partir des postulats schopenhauériens qu'il comprit Kant [6]. Il ne faut donc ni minimiser le « filtre » schopenhauérien dans la relecture nietzschéenne de Kant (ce que fait trop H. Birault dans *Heidegger et l'expérience*

de la pensée, quoiqu'il démontre magistralement la parenté de Nietzsche avec Kant), ni surestimer le rôle de Schopenhauer (ce que fait, croyons-nous, Goedert dans *Nietzsche et la critique des valeurs chrétiennes).* De manière explicite, Schopenhauer veut être plus kantien que Kant, plus fidèle à ses intuitions que Kant n'a lui-même été. On peut rappeler quelques-uns des traits de cet ultra-kantisme, tels qu'on les trouve dans *Le monde comme volonté et comme représentation,* et tels qu'ils importent à l'intelligence de la philosophie nietzschéenne. Kant a d'abord eu le mérite de liquider le réalisme instinctif de l'intelligence humaine, et il a été plus loin que Berkeley et Malebranche ; en sorte qu'à sa suite et en le dépassant, on peut comprendre que « le monde est ma représentation ». « Temps, espace et causalité peuvent se tirer et se déduire entièrement du sujet lui-même, abstraction faite de l'objet [7]. » Grâce à cette liquidation du réalisme qui croit à une objectivité une du monde, nous pouvons comprendre que le monde peut être appréhendé à partir d'une pluralité de perspectives ou de points de vue : on peut prendre le point de vue de l'intellect, et celui-ci permet de poser les liens des phénomènes entre eux, condition de possibilité de la connaissance scientifique. Mais ce point de vue reste prisonnier du monde de la représentation, et l'élever au rang de point de vue dernier, serait s'enfermer à son insu dans une prison. Or d'autres points de vue sont possibles : ici Kant a mis sur la voie par son insistance sur la volonté. Il a bien vu que la même raison qui, spéculative, nous égare, et critique, permet de fonder la connaissance phénoménale rigoureuse mais superficielle, peut, comme raison pratique, dépasser le monde phénoménal. Il pressent donc l'identité de la chose en soi avec la volonté, sans voir encore que la volonté, expérimentée par le *corps,* et notamment la sexualité, « apparaît immédiatement à tous comme le fond en soi de leur nature phénoménale » (p.633). Ainsi le corps sert-il de médiateur pour

passer à ce point de vue tout pratique, celui de la volonté, par lequel l'individu sort du monde comme représentation pour vivre le monde comme volonté.

Ce très bref rappel permet à nouveau de préciser à partir de quoi Nietzsche réfléchit : fidèle à Schopenhauer, sa philosophie est *une philosophie de la volonté.* Il y a, sur ce point, une parenté évidente avec Kant : d'abord en ce qu'a priori l'œuvre de la raison est suspectée de ne pas atteindre l'objectivité du monde, ensuite en ce que, sur les ruines de la métaphysique, le point de vue philosophique s'affirme à partir de la morale (et Nietzsche prétend être le premier à poser enfin le problème de la morale), car importe avant tout non point « la » vérité du monde, mais la façon dont l'homme met en œuvre son rapport au monde. Mais ce rapport de la volonté au monde n'est ni simple ni dénué de toute ambiguïté. C'est ici que Nietzsche radicalise les perspectives de Schopenhauer (et se sépare tout à fait de Kant) : Schopenhauer voit bien l'importance de la volonté, mais il en fait à nouveau une sorte de réalité métaphysique ontologique, comme si le monde en son fond était volonté. Or Nietzsche ne parle pas de vouloir vivre, mais de volonté de puissance, d'une part, parce que la volonté est vouloir complexe de forces elles-mêmes multiples, d'autre part, parce qu'à ses yeux raison et volonté ne sont pas deux entités étrangères et séparées l'une de l'autre comme chez Schopenhauer. La volonté joue au sein même de la raison, et c'est elle qui, en voulant faire croire au monde comme représentation, subvertit l'œuvre critique de la raison et a besoin de se donner un monde vrai. L'intériorité de la volonté à la raison, la suspicion que la raison pourrait être piégée par la volonté, l'idée que la volonté elle-même n'est pas une réalité univoque mais à multiples facettes, converge vers la découverte propre de Nietzsche : le concept d'*analyse généalogique.* Que la notion de volonté devienne centrale, il faut le rappeler, puisque c'est à propos de Schopenhauer

que Nietzsche caractérise sa propre philosophie (notons-le en 1871 !) comme « un platonisme renversé [8] » : cette formule signifie très rigoureusement qu'au lieu de voir dans les idées l'essence ou l'Etre du monde, Schopenhauer a considéré la volonté comme donnant accès à la chose en soi. Il en est ainsi pour Nietzsche, à ceci près que la volonté est à comprendre comme architecture complexe de forces et d'affects contradictoires. « Si l'essence la plus intime de l'être est volonté de puissance, si le plaisir est toute croissance de puissance, le déplaisir tout sentiment de ne pas pouvoir résister et devenir maître, alors ne devons-nous pas poser plaisir et déplaisir comme des points cardinaux [9] ? » Dans ce passage si souvent cité (par Heidegger) et abusivement interprété en termes ontologiques, on voit clairement que la volonté de puissance désigne l'essence de l'être *seulement* en ce que cette essence est « sentie » par une individualité ; plaisir et déplaisir deviennent le foyer à partir duquel saisir l'Etre du monde. Mais le savoir sur le monde ne peut désormais que se prendre non pas à partir des Idées, mais à partir des affects par lesquels un individu affirme ou nie le monde (platonisme renversé). Il doit être clair que cette perspective n'a rien à voir avec une domination du monde, contrairement au contre-sens fait par Heidegger à propos d'une pensée qui dénonce au contraire la volonté de captation et de mainmise. Surtout si l'on songe que l'analyse généalogique de la volonté revient à interroger la volonté sur sa qualité, sur ce qui veut en elle. Se veut-elle elle-même de manière maladive par incapacité à vouloir la luxuriance du monde ou peut-elle vouloir ce qui est tel qu'il est ? Question qui scinde la volonté d'avec elle-même, comme l'indique la suite du fragment cité : « La volonté est-elle possible sans cette double oscillation du oui et du non ? » Réalité oscillante, tantôt la volonté éprouve le déplaisir sensible d'être esclave de ses pulsions (volonté réactive, ressentiment), tantôt elle éprouve une

relative maîtrise et devient alors créatrice (volonté forte, création). Analyser généalogiquement la volonté consiste à retracer cette genèse de la volonté selon l'une ou l'autre de ses oscillations.

Cette esquisse schématique de la tradition à partir de laquelle se déploie la généalogie nietzschéenne permet de comprendre la perspective à partir de laquelle Nietzsche interprète. Cohérent avec la théologie luthérienne qui met l'accent sur la foi, non comme système articulé de croyances ou intelligence de la Révélation, mais surtout comme acte de remise de soi, donc comme volonté soumise à Dieu, Nietzsche retrouve à travers Kant relu par Schopenhauer la même suspicion envers la métaphysique, et renverse le platonisme en interprétant le monde à partir de la volonté et comme volonté de puissance. Mais loin d'être *la* référence ultime, la volonté est elle-même plurielle : le chaos des affects est ce à partir de quoi la maîtrise peut s'imposer, et alors la volonté de puissance constitue ces formations de domination (Herrschaftsgebilde) de durée relative par quoi est « imprimé au devenir le caractère de l'être — ce qui est la plus haute *volonté de puissance* [10] ». Pour faire choc, on pourrait dire que la volonté de puissance prend la place que tenait la toute-puissance de Dieu dans le système d'Ockham : la volonté faible s'affaisse dans la croyance en la stabilité et en la cohérence du monde, la volonté de puissance par contre est volonté interprétatrice, capable de vouloir à nouveau le hasard qui peut donner forme au chaos et ne s'oublie pas elle-même dans son interprétation du monde [11]. Affirmant le monde, elle affirme le plaisir de sa maîtrise. La volonté de puissance sait donc le monde comme continuelle contingence surgissant et le veut ainsi dans son éternel retour. Tel est le contexte qui permet d'interpréter le propos, une fois ou l'autre repris par Nietzsche que si Dieu n'est pas, tout est permis. La disparition de Dieu n'ouvre pas la porte à l'absence de loi morale (que Nietzs-

che maintient), mais à la disparition des lois du monde [12]. Tout est permis, parce que rien dans la phénoménalité ne trouve en Dieu, ou en quelque fondement ultime, stabilité, fermeté, nécessité.

Limites de cette problématique

Ce rappel, encore une fois schématique, rend compte de la partialité de la lecture nietzschéenne du christianisme, et explique un double unilatéralisme.

1) Aussi bien par la tradition théologique qui le forme au christianisme luthérien que par la tradition philosophique qui aboutit à Schopenhauer, Nietzsche est pour ainsi dire détourné a priori de prêter la moindre attention au contenu intellectuel, dogmatique, de la foi chrétienne. Il l'aborde au contraire par la pratique, donc par la morale, et encore selon la visée qui lui est propre : la critique de la volonté par rapport à sa puissance ou à son impuissance à maîtriser le chaos (qu'elle est). Donc, même sous l'angle moral, Nietzsche vise moins les valeurs morales chrétiennes en elles-mêmes (charité, espérance...) que le jeu complexe des forces psychologiques qui trouvent apaisement et relative harmonie en elles. Il n'est donc pas étrange que Nietzsche passe totalement à côté de ce qui pour un chrétien est au premier plan : à savoir le christianisme comme lecture d'une histoire du salut, découverte de la prévenance et de l'élection de Dieu, etc. Cette remarque n'invalide pas l'angle d'attaque souterrain de la généalogie nietzschéenne : elle indique simplement les limites d'un point de vue, qui n'est en effet qu'un point de vue. Car Nietzsche peut avoir raison dans sa critique des motivations obscures ou malsaines qui font vouloir pour se protéger du chaos du monde : mais « le » christianisme se réduit-il en ce qu'une volonté faible en veut ? Question sans doute inintelligible pour Nietzsche, puisque, comme on l'a montré, seul « ce monde-ci est la volonté de puissance — et rien de plus [13] ». Question qu'il faut pourtant poser si l'on n'accepte pas la survalorisation ainsi accordée à la volonté, au point que tout ce qu'exprime la raison pourrait être réduit au jeu contradictoire des affects et expliqué par eux. Comme nous le dirons sous peu, ne transpose-t-on pas alors, dans la volonté, la volonté de vérité à tout prix ? Que le « monde vrai » soit, comme dans la philosophie platonicienne, ce qui est atteint assurément par la raison, ou qu'il soit, comme dans la généalogie nietzschéenne, ce qui gît dans l'officine secrète de la volonté, qu'a-t-on opéré, sinon le renversement du *même* « monde vrai » ? Et pour quoi le jeu des forces serait-il le juge direct et immédiat de décisions raisonnées ?

On comprend aussi pourquoi Nietzsche ne prétend pas, à l'instar de Feuerbach ou de Marx (quoique l'un et l'autre selon des problématiques différentes), « réaliser » ou rendre effectif ce que le christianisme n'a fait qu'énoncer sur un mode formel et, à ce titre, illusoire. Il faut se situer dans le sillage de la tradition rationaliste et matérialiste pour penser comme Feuerbach que l'anthropologie pourra s'approprier la théologie, que l'homme générique total pourra advenir en rapportant à l'homme sensible, concret, à l'humanité prise en sa totalité ce que la théologie chrétienne rapportait à Dieu ; car il faut alors supposer que la raison a un pouvoir de dénoncer l'illusion religieuse et d'en verser la vérité à son compte, de s'en enrichir. De même, il faut se situer dans cette même perspective pour penser avec Marx que ce qu'annonce la religion sous forme d'une espérance illusoire, s'effondrera dans la conscience humaine lorsque la réalité historique effective sera à la hauteur de ce « palais d'idées » où se tient celui qui vit dans « les chaumières de la réalité » ; car il faut encore supposer que l'histoire effective rejoindra en réalité ce que la conscience religieuse attend fictivement, donc penser que la religion est fausse sur le mode où elle se présente, mais vraie sous un autre. Avec Nietzsche,

nous sommes sous un autre régime de pensée : celui pour lequel la raison est sous l'emprise de la volonté, comme puissance seconde et toujours menacée par l'illusion. Il est donc absurde de supposer que la raison (ou la praxis historique) pourrait s'approprier positivement un produit de la volonté illusoire...

2) Les deux passages, cités en commençant, dans lesquels Nietzsche rappelle le contexte de ses débuts philosophiques, sont intéressants par la conception de Dieu qu'ils impliquent : le Dieu de la toute-puissance. Curieuse fortune que ce terme de puissance qui réapparaît dans l'expression de volonté de puissance, et qui structure toute la phychologie élaborée par Nietzsche ! Fortune tenace aussi puisque nous lisons ceci dans un fragment posthume de 1887, une année avant l'effondrement mental [14]. « Ecartons du concept de Dieu le bien suprême — il est indigne d'un Dieu. Ecartons aussi la sagesse suprême — c'est la vanité des philosophes, qui est coupable de cette absurdité d'un Dieu monstre de sagesse : il fallait qu'il leur ressemblât le plus possible. Non ! Dieu est *la puissance suprême* — cela suffit ! De là résulte tout, de là résulte — « le monde » ! » Dieu, suprême puissance, seul attribut digne de lui à l'exclusion de la bonté et de la sagesse, Dieu donc compris comme volonté pure et non comme raison, intelligence, mesure, et, partant de là, le monde comme l'immédiate (et arbitraire) conséquence de cette puissance. Qu'on se rappelle la citation de Gilson, résumant la position d'Ockham : nous sommes dans le même contexte. Or le Dieu tout-puissant qui décide sans sagesse ni raison ne peut être qu'un Dieu arbitraire et fantasque : il peut poser une loi et l'effacer aussitôt au nom de sa toute-puissance. Un tel Dieu (celui qui, pour Nietzsche, est véhiculé par la tradition chrétienne) ne peut fonder qu'un monde lui-même arbitraire et sans consistance, cette inconsistance et cet arbitraire des « lois » qui y règne ou de l'absurdité incompréhensible (le mal) témoignant d'ailleurs de la suprême puissance de Dieu. On comprend pourquoi dans le christianisme interprété par Nietzsche, le monde soit une réalité insaisissable et qu'il ait les traits de cette illusion (Wahn) décrite dans *Ainsi parlait Zarathoustra* [1], au chant « Sur ceux des arrière-mondes » : « Un rêve, tel me paraissait alors le monde, et poème d'un dieu ; fumée coloriée devant les yeux d'un mécontent divin. Bien et mal et plaisir et peine et moi et toi — me paraissaient fumée coloriée devant des yeux créateurs. Le créateur voulait détourner les yeux de lui-même — alors il a créé le monde... Ce monde, l'éternellement imparfait, image d'une contradiction éternelle et image imparfaite — plaisir d'ivresse pour son créateur imparfait — ainsi m'apparut jadis le monde ». Vision schopenhauérienne ou vision chrétienne du monde, peu importe en ce point : nous importe plutôt de comprendre qu'en une telle vision le passage est en quelque sorte immédiat de la toute-puissance de Dieu à son arbitraire ; la fixation du bien et du mal ne s'opère pas en une loi repérable et structurante de l'existence humaine, elle est la décision arbitraire et irrationnelle d'un mécontent qui débusque l'homme de son insouciance par « l'excès du mal » qu'il lui inflige. On comprend aussi par là que Nietzsche prétende que le chrétien ne puisse pas connaître le bien et le mal [15], que la morale chrétienne découlant de cet excès de puissance n'ait aucune rationalité et vise à la torture de la créature pour la satisfaction du Tout-puissant.

On se récriera sans doute que si la critique de Nietzsche porte sur une telle caricature, elle ne vaut pas une heure de peine... Qu'on prenne garde : cette « caricature » est la traduction forcée et défigurée d'une tradition importante et dont les conséquences sur la modernité sont capitales. D'autre part, et surtout, on voudrait être sûr qu'elle ne retrouve pas quelque éclat sous nos yeux. Les thèses naguère développées par Maurice Clavel dans *Ce que je crois,* mais plus encore l'essai brillant de Philippe Nemo,

Job et l'excès du mal [16] semblent bien s'inscrire dans le sillage ici repéré. En effet, Ph. Nemo situe « la révélation » de Dieu, à partir d'une intention dévoilée dans l'excès du mal que Job subit. Celui-ci sort de la torpeur dans laquelle se tient l'intelligence commune, celle des amis en particulier, parce que son angoisse traduit la découverte de l'inconsistance du monde : « La vérité du mal éclôt en ceci qu'il ne laisse pas l'homme pris dans le vertige sortir des vertiges et rejoindre le monde en sa stabilité... Le monde, disparaissant, dépossède l'homme de l'initiative ; il le jette dans la considération de l'Autre d'où vient l'initiative » (pp. 60-61). Rien ne s'interpose entre le monde inconsistant et l'intention de Dieu. Evidemment pas la loi (représentée par les amis), qui n'est qu'un autre nom pour le monde, illusion par laquelle l'homme croit maîtriser le monde et y introduire un ordre capable d'écarter progressivement le mal. L'excès du mal, en tant qu'il déborde et subvertit l'ordre du monde, fait basculer le monde dans le néant, pour ne plus mettre que devant l'intention nue de Dieu. « Si le mal est en excès sur le monde, c'est qu'une intention l'entretient au-delà de la loi », et « cette Intention *se révèle* par l'insistance qu'elle met à nous faire mal » (p. 165). Ainsi « le monde, cessant d'être l'être, paraît rétrospectivement avoir été le voile et l'illusion qui empêchait de voir l'être en sa vérité... Ontologiquement, c'est le débat entre moi et le mal qui est premier » (p. 167). Et l'intention révèle le seul Maître (la seule toute-puissance) que Job reconnaisse : « source intentionnelle du mal, ce Dieu est le nouveau et seul Maître que Job connaisse. Il est Maître, non point par l'écrasant silence ou le discours bavard du monde, mais par cette modalité même de son discours, d'être une question mettant en jeu tout ce qui va advenir » (pp. 169-170)

On aura reconnu jusque dans les termes les expressions utilisées par Nietzsche, et repéré les thèses que Nietzsche met précisément au compte du christianisme pour le repousser : toute-puissance de Dieu, rapport immédiat en tant qu'intention blessante à l'homme (à l'âme, dit Nemo), fluidification et inconsistance intrinsèque du monde, identification de la loi à la maîtrise illusoire par quoi l'homme croit pouvoir échapper à l'Intention. Même si toute la pensée de Nemo ne se réduit pas à ces thèses (notamment le thème de la mémoire qui rejoint la création et celui de l'eschatologie qui fait espérer un Bien par-delà le mal), leur présence signe une certaine lecture de la « Révélation ». L'accord complet marqué avec la philosophie (manichéenne ? gnostique ?) de Christian Jambet et Guy Lardreau dans *L'Ange* et *L'Apologie de Platon* va dans le même sens [17]. Une lecture moins hautaine envers les méthodes exégétiques actuelles eût obligé à situer *Le Livre de Job* dans la tradition sapientielle et eût interdit de poser l'identification loi = monde ; ces contre-sens sont le prix payé à « l'hypothèse déconstructive » qui veut lire ce livre « *sans* la Bible, pour lui tout seul [18] », car un lecteur même peu attentif de la Bible ne peut pas ne pas remarquer que le don de la loi y est compris comme Révélation bienfaisante de Dieu et comme ce qui permet au peuple de se distinguer du monde et d'y vivre « autrement »... Donc d'échapper à l'envoûtement idolâtrique (et technicien). Ici encore que ce théologoumène soit interprété de manière partiale et contestable par les amis, ne l'invalide pas en lui-même.

Mais cet excursus permet de comprendre à quelle tradition « chrétienne » Nietzsche s'en prend et d'où vient la violence de son attaque. L'unilatéralisme de sa lecture lui cache que d'autres traditions ont une vue positive de la loi (Nemo le signale à propos de saint Thomas), une autre idée de la transcendance de Dieu, et une autre idée de son rapport à l'homme. Ainsi n'est-il pas du tout contradictoire pour le chrétien qui tente de déchiffrer la prévenance de Dieu dans les symboles fondamentaux, de présupposer en Dieu la suprême sagesse comme tout à fait digne de son

action dans le peuple élu et dans le Messie, de présupposer aussi par conséquent la suprême raison qui culmine dans la beauté de la Révélation. Rien n'oblige à confondre puissance de Dieu et caprice : la toute-puissance du Dieu chrétien se manifeste bien plutôt en sa capacité de poser dans l'être une créature à son image dont il attend la libre réponse sans la violenter par son arbitraire. Donnant cette créature libre à elle-même, il présuppose du même coup son aptitude à se vouloir libre et raisonnable, puisque, comme dit l'Ecriture, il laisse l'homme à son propre conseil. Loin de dévaloriser la raison, le chrétien peut tout à fait admettre que sans elle aucune reconnaissance réellement humaine de Dieu et de son Christ ne serait possible, donc aussi aucun accueil de la grâce. Un Dieu qui s'affirme sur la déliquescence et la mort de l'homme a quelque chose de scandaleux pour le chrétien qui croit au contraire que Dieu sollicite d'être reconnu dans un mouvement de liberté, de raison et d'amour. Ces perspectives, émancipées de l'étroite tradition nominaliste, entraînent une tout autre conception de la morale que ce face-à-face où l'homme reçoit immédiatement du Tout-puissant la fixation du bien et du mal, imaginé par Nietzsche. Qu'on relise à ce propos l'article 91 dans la I a IIae de la *Somme théologique* de saint Thomas, et l'on y trouve que la soumission de la créature raisonnable à la Providence n'est nullement de la passivité, mais prend la forme exaltante d'avoir à devenir « providence pour elle et pour les autres ». Et saint Thomas va jusqu'à dire que la créature raisonnable « participe à la raison éternelle » en ce qu'elle trouve en elle-même rationalité et aptitude à l'ordination raisonnable de soi-même et du monde.

Inutile de prolonger cette démonstration. Il suffit d'avoir montré, d'une part, l'étroitesse de la tradition dans laquelle Nietzsche enferme « le » christianisme, d'autre part, qu'une pensée chrétienne peut se comprendre et elle-même, et le monde, et le rapport à Dieu d'une tout autre façon.

II.

ENCORE TROP DE RATIONALISME ?

Aucune pensée ne se réduit à la tradition où elle s'enracine : d'où les dangers et souvent la myopie du comparatisme en histoire de la philosophie. Nietzsche plus que d'autres, témoigne d'une complexité de pensée qui décourage heureusement les tentations comparatistes. Ainsi ne faudrait-il pas conclure que l'accent mis sur la volonté, et très précisément sur la volonté comme architecture fragile de pulsions, donc sur les degrés de la volonté, entraîne la philosophie nietzschéenne vers l'exaltation de l'irrationalisme. L'insistance sur les maladies de la raison n'indique pas davantage une complaisance morbide pour l'anormal : tout est question de degrés, remarque Nietzsche, et la santé n'est pas le contraire de la maladie. Le seuil de l'une à l'autre est infinitésimal, le passage insensible, en sorte que les forts sont les plus sujets à la maladie à l'inverse des faibles dont la ténacité et la résistance sont considérables. Comme on l'a remarqué, à la différence de Schopenhauer, Nietzsche ne juxtapose pas raison et volonté : il pose au contraire l'intériorité de l'une à l'autre ; il dénonce « le péché originel de la raison » qui consiste à se laisser pervertir par la volonté faible [19], mais propose une « *raison restaurée* », appelle « ceux qui connaissent » à entrer dans « la gaie science ».

Or, contrairement aux thèses souvent développées à propos de Nietzsche, une critique peut et doit lui être adressée en vertu, soit d'un reste non critiqué de rationalisme, assez typique parfois de la philosophie des Lumières, soit à cause d'un rapport équivoque entre volontarisme et intellectualisme. On le fera apparaître sous trois angles différents.

Analyse généalogique et déterminisme

Il n'y a pas de doute qu'à partir du concept schopenhauérien de volonté, approfondi et complexifié par l'analyse attentive de sa propre maladie, Nietzsche est parvenu à fonder la méthode de l'analyse généalogique, en quoi consiste l'une de ses originalités. Méthode d'interprétation des phénomènes humains, elle les rapporte à la dualité du vouloir et à la complexité des jeux d'affects ; elle anticipe sur les précisions apportées par Freud et les courants psychanalytiques. L'une des intuitions vigoureuses d'une telle méthode tient dans la dénonciation de l'unicité de sens d'un phénomène et dans la mise en évidence de la pluralité des interprétations possibles. Alors que la volonté faible se fixe à un sens parce qu'elle veut savoir à quoi s'en tenir par impuissance à affirmer la richesse du réel, la volonté souveraine sait et peut, à l'inverse, entrer dans le jeu des interprétations multiformes, parce qu'elle s'est délivrée de la volonté de vérité à tout prix.

Or tout se passe comme si cette fameuse volonté de vérité, toujours dénoncée comme effet de croyance et inaptitude à vouloir la distance, restait en quelque sorte tapie dans l'analyse généalogique ; en d'autres termes Nietzsche lui-même, dans sa façon de présenter, et plus encore, de mettre en œuvre la méthode généalogique, la fait fonctionner comme méthode à fournir une vérité unique et à décrypter une unicité de sens.

Le meilleur exemple de la présence de la volonté de vérité au sein même de l'analyse généalogique se trouve sans doute au § 6, dans le chapitre intitulé « Les quatre grandes erreurs », du *Crépuscule des idoles*. Ce chapitre est consacré à dénoncer l'erreur de la causalité, c'est-à-dire l'erreur qui consiste à attribuer une cause sûre et unique à un effet lui-même sûr et unique. Nietzsche démonte ici le mécanisme psychologique grâce auquel s'élabore le système de croyance. Puis au § 6, il étend son

analyse et explique que « tout le domaine de la morale et de la religion relève de ce concept de causes imaginaires ». Le fragment se développe en deux volets : d'abord « éclaircissement » des sentiments généraux *désagréables*, ensuite « éclaircissement » des sentiments généraux *agréables*. Dans le premier cas (qui vise Schopenhauer), morale et religion pensent « éclairer », expliquer les sentiments désagréables en attribuant leur cause, soit à des êtres malveillants, soit à des actions coupables qui ont échoué, soit à des sanctions tombant sur des actes illégitimes, soit à des actes irréfléchis et malencontreux. Bref si je tremble avant mon examen, c'est une punition du bon Dieu *à cause* de mon manque de foi en lui — Dans le second cas (qui vise Pascal), morale et religion pensent expliquer les sentiments agréables en les attribuant à ce qui est censé les conditionner : confiance en Dieu, bonne conscience, foi, espérance charité, etc... Bref si je suis optimiste avant mon examen, c'est que je suis en règle avec Dieu. En réalité, ces « éclaircissements », dit Nietzsche, n'éclairent rien : ils s'aveuglent sur les véritables causes, car ils ne voient pas que les sentiments en question sont « des états consécutifs et, pour ainsi dire, des traductions de sentiments de plaisir ou de déplaisir dans une langue inadéquate » On se met à espérer parce qu'une impulsion physiologique forte et riche prend le dessus. Morale et religion ne voient pas que leur système d'explication est imaginaire, parce qu'elles ne descendent pas à la cause psycho-physiologique, conditionnant les sentiments éprouvés.

On reste surpris de la grossièreté de l'argumentation et de l'aveuglement de Nietzsche lui-même. Que fait-il d'autre, sinon substituer un système d'explication par la causalité à un autre, au moment même où il dénonce le système de causalité comme relevant de l'imaginaire et de l'erreur ? N'élève-t-il pas dans ce passage les sensations organiques au rang d'explication ultime ? N'est-ce pas à

nouveau la volonté de vérité qui triomphe puisque lui sait à quoi s'en tenir et possède la vérité de la morale et de la religion ? Lui en effet possède la clé qui permet de transposer le faux langage moral et religieux dans le vrai langage de la causalité physiologique. Mais en quel lieu est-il, sinon au lieu du « monde vrai », pour pouvoir ainsi dénoncer l'illusion d'autrui ? Son « éclaircissement », d'ailleurs, n'éclaire rien, parce qu'il veut tout éclaircir : la même physiologie explique les sentiments désagréables *et* les sentiments agréables, la même cause permet de comprendre tout à la fois, et mieux qu'eux-mêmes, Schopenhauer et Pascal. Comment ne pas voir jouer ici la déraison de la volonté de vérité, pourtant si souvent dénoncée par Nietzsche ? Car cet « éclaircissement » n'éclaire qu'en éliminant ce qui le gêne et qui pourrait bloquer son propre mécanisme : Nietzsche ne doute pas un instant du vrai lieu à partir duquel expliquer la psychologie morale et religieuse ; toute autre explication est a priori repoussée. En quoi cette volonté de vérité ressemble étrangement à la volonté de croyance, marquée par le ne-pas-vouloir-voir. Car quoi qu'on fasse et quoi qu'on puisse dire, religion et morale sont mises du côté de l'illusion : tout argument favorable ou défavorable pourra en effet être interprété comme se situant sur un registre imaginaire, Nietzsche seul étant en position d'en dire la vérité qui échappe à l'autre... Ce paragraphe est donc un parfait produit de la volonté de vérité ; il en garde tous les traits et se développe encore selon le schéma de la causalité univoque. Le fameux « retournement » des valeurs n'est ici qu'un déplacement équivoque : la poursuite du même imaginaire. Nulle place à la pluralité, au jeu de sens : par là Nietzsche manifeste que lorsqu'il traite de religion et de morale, le ressentiment, réducteur de l'autre au même, trahit l'analyse généalogique et le perspectivisme. Ceux-ci en effet interdisent d'attribuer *immédiatement* le langage croyant à un état physiologique et permet au contraire

une articulation non réductive de la raison à la volonté.

On voit donc que l'analyse généalogique peut être elle-même subvertie par la volonté de vérité. Et cela s'étale, non pas dans un fragment posthume qui pourrait n'être qu'une esquisse, une « mauvaise pensée », mais dans une des dernières œuvres publiées du vivant de Nietzsche. Cet « écart » nous semble assez repérable aussi dans *L'Antichrist,* à peu près contemporain. Il permet en particulier à Nietzsche de développer ces sortes de psychanalyse à distance ou d'histoire psychologique que W. Kaufmann compte parmi les apports les plus remarquables de Nietzsche à la psychologie moderne [20], alors qu'ils témoignent plutôt d'une intempérance de méthode assez typique d'un rationalisme triomphant. Car apparemment Nietzsche ne doute pas, par exemple, de pouvoir dire la vérité sur saint Paul, l'un des principaux bénéficiaires et victimes de cette psychanalyse, ou sur Pascal : or ces explications causalistes et déterministes qui pensent « expliquer » *sans reste* témoignent d'une contradiction entre sens (nietzschéen) de la nuance et unilatéralisme du jugement, souci de la pluralité du réel et réduction à une causalité univoque, analyse généalogique et croyance à un monde vrai. Il faut donc sur ce terrain être plus fidèle à Nietzsche que lui-même, et s'interdire par conséquent de fixer morale et religion, le christianisme en particulier, du côté de la maladie et de l'illusion. Ce qui renverse une thèse essentielle du nietzschéisme.

Ambiguïtés sur la notion d'illusion.

Cette difficulté conduit à une seconde qui porte sur la signification et la place exacte de la notion d'illusion chez Nietzsche. On sait l'importance accordée à ce terme, déjà chez Schopenhauer — et pour lui à partir de sa lecture des sages bouddhistes et des mystiques. On vient de voir aussi

que Nietzsche ne distingue pas toujours entre illusion et erreur, même si l'une relève plutôt de l'imaginaire et l'autre plutôt d'un exercice déréglé de la raison, pas plus qu'il ne distingue clairement entre illusion et apparence. Or l'ambiguïté de la place et surtout de la valeur accordée à l'illusion chez Nietzsche est caractéristique de la même contradiction que celle qui a été mise au jour plus haut.

Il est inutile de rappeler que l'univers de la croyance est tout entier compris sous la catégorie de l'illusion : telle est même l'une des originalités de Nietzsche par rapport à Schopenhauer de refuser d'admettre que l'illusion religieuse enrobe quelque vérité philosophique et morale, séparable de son enveloppe mythique. Mais l'extension de l'illusion déborde de beaucoup la sphère proprement religieuse. Radicalisant la philosophie kantienne de la connaissance, Nietzsche tient que les catégories de l'entendement sont elles-mêmes des illusions : illusions que l'on croit capables de saisir le « vrai », ou le « réel », ou l'« objectivité », alors qu'elles ne sont que des fictions, utiles à ordonner le chaos phénoménal, à fixer la diversité et à communiquer socialement. Mais de telles catégories ne donnent en aucune façon accès à une réalité : elles ne renvoient à l'homme que sa propre image [21]. Qu'à l'inverse de cette prise de conscience de la présence de l'illusion, on ait toujours tenu que la connaissance donnait accès au réel, sous une modalité ou sous une autre, voilà qui fut l'illusion séculaire de la métaphysique. En ce sens le règne de l'illusion a coïncidé avec le règne de la philosophie, victime de cette illusion de ne pas voir l'illusion de la connaissance. *Le Crépuscule des idoles* retrace en une page célèbre l'illusion de cette illusion, « l'histoire d'une erreur », ou selon le titre « Comment le « monde vrai » a fini par devenir fable ». L'erreur, c'est d'avoir pris l'illusion pour le monde vrai, et tout simplement même l'essence de l'erreur tient dans la distinction entre un monde vrai et un monde apparent. Nous découvrons maintenant

qu'il n'y a jamais eu qu'un monde apparent, et que sous les traits du monde vrai, ce n'était jamais que le monde apparent qui était affirmé et méconnu. « Le monde vrai, de quelque manière qu'on l'ait conçu à ce jour, — il était toujours le monde apparent encore une fois [22]. »

Bien entendu toutes ces illusions n'ont pas la même portée : l'illusion engendrant le réalisme de la connaissance amène à reconnaître le caractère actif et subjectif de toute œuvre de la connaissance, donc que le sujet est toujours impliqué dans ce qu'il connaît. L'illusion engendrant l'univers religieux n'aboutit à aucune découverte positive, à moins que sa dénonciation n'introduise à vivre en rapport plus juste et plus sain au monde. Mais, en toute hypothèse, il y a des illusions plus graves les unes que les autres, et Nietzsche invite à se débarrasser de certaines d'entre elles. On est donc conduit à s'interroger : étant donné l'affirmation de l'empire universel de l'illusion, comment fonder le jugement selon lequel il y a de bonnes et de mauvaises illusions ? certaines dont il ne faut pas se défaire (nous avons besoin de croire à une certaine régularité des phénomènes, et on peut le croire sans être dupe), et d'autres qui sont de réelles maladies (la religion par exemple). Dira-t-on qu'il y a des degrés dans l'illusion, et Nietzsche le dit parfois ? mais parler de degrés suppose la référence à une hiérarchisation de ces degrés ? sur quoi la fonder ? entreprendre la critique de l'illusion religieuse et de la maladie morale va de pair avec l'affirmation d'une certaine justesse (vérité ?) dans le rapport au monde, et présuppose une certaine santé. Qu'on prenne les choses comme on voudra, critiquer les pièges de l'illusion implique que la critique s'appuie sur un fondement vrai, soit celui d'une raison capable de reconnaître ses limites (Kant), soit celui d'un désir humain capable de se reconnaître comme désir (Freud). Mais pour Nietzsche ? L'analyse généalogique dévoile que la hiérarchie des degrés d'illusions dépend de l'aptitude ou de l'inaptitude à

vouloir la vie : ainsi affirmer la vie, voilà qui échappe à l'illusion pour mettre dans le vrai ? De même encore, quand Nietzsche s'en prend à la mauvaise éternisation, au postulat d'un arrière-monde ou d'un « monde vrai », juge des apparences, c'est encore au nom d'une autre éternisation, appréciée positivement (par exemple dans *Le gai savoir* § 370). Le dire oui à l'éternel retour est en effet présenté comme ce qui seul peut arracher à la vengeance, donc délivrer du temps considéré comme chaîne ou fatalité écrasante. Faut-il donc admettre que, par ces deux thèses, celle du oui à la vie et celle de l'éternel Retour, Nietzsche restaure un monde vrai sans le dire, même si ce monde vrai n'a plus la fermeté et la fixité substantielles d'un au-delà ?

Or d'autres affirmations nietzschéennes interdisent cette issue, au moment où l'on pensait pouvoir situer l'analyse généalogique, par exemple, comme « instrument » ou méthode de conjuration de l'illusion. Des textes nombreux, surtout dans le *Nachlass* des dernières années, montrent clairement que non seulement l'illusion est indépassable, mais qu'elle est nécessaire à la conservation et à l'affirmation de la vie. L'homme périrait au sens précis du terme s'il pouvait voir le monde tel qu'il est. Le plus vrai et le plus sûr est encore le plus apparent : « A quelque point de vue philosophique que l'on se place aujourd'hui, c'est encore *le caractère erroné (Irrtumlichkeit)* du monde dans lequel nous croyons vivre, le plus assuré et le plus ferme de ce que notre œil croit pouvoir encore saisir... Avouons-le donc une bonne fois : nulle vie ne peut subsister que sur la base d'appréciations et d'apparences perspectivistes ; et voudrait-on, avec l'enthousiasme vertueux et la niaiserie de maints philosophes, supprimer totalement le « monde apparent », à supposer que *vous,* vous le puissiez — alors il ne resterait rien non plus de votre « vérité » ! » [23]. Donc non seulement nous n'avons pas d'« organes » pour atteindre un monde vrai, mais il

serait mortel de vouloir y accéder. La vie nous protège en quelque sorte contre nous-mêmes en nous enfermant dans une illusion que nous tenons pour vraie. D'où le rôle utile de la croyance, puisque dans cette perspective, en tant qu'illusion, elle préserve de voir les abîmes et protège le faible contre lui-même. D'où aussi la nécessité de ne pas sortir de l'illusion pour ne pas périr !

Comment ne pas conclure de cette oscillation de la pensée nietzschéenne au caractère ambigu et non stabilisé de l'illusion chez lui ? Car si l'illusion est indépassable et *ne doit pas* être dépassée, alors l'analyse généalogique ne fait pas accéder à un fondement à partir duquel juger les erreurs, les maladies ou les déformations. Elle n'est qu'une illusion parmi d'autres, étant elle-même perspectiviste. Mais à nouveau pourquoi l'illusion religieuse serait-elle plus illusoire que l'illusion généalogique ? Et de fait Nietzsche admet que la vérité n'est que jeu de l'apparence avec elle-même, illusion certes mais qui, au lieu de nier la vie, permet de la vivre comme une danse (ce qui est encore poser comme jugement positif la valeur de la vie comme danse !). En cohérence avec cette thèse, on dira donc que le perspectivisme ou le phénoménalisme aboutit au relativisme total et à l'équivalence des points de vue. Mais alors comment comprendre la doctrine de l'éternel retour ? Une simple métaphore, un jeu d'image sans portée ontologique (J.M. Rey) ? interprétation qui contredit tous les chants du *Zarathoustra* sur l'éternité et la splendeur du monde. Faut-il l'écarter tout à fait ? ainsi Ruediger H. Grimm [24] qui développe avec une rigueur et une cohérence remarquables l'épistémologie et la théorie de la connaissance nietzschéenne dans la ligne du perspectivisme, mais ne dit *pas un mot* sur la doctrine sur l'éternel Retour. Dans ce cas la cohérence se paie de l'exclusion de ce que Nietzsche présente lui-même comme sa découverte essentielle...

Si par contre le dire-oui à l'éternel Retour du même, le

oui affirmateur à la Vie apportent la « rédemption » ou la « libération » annoncées, il faut bien supposer que par là l'esprit libre ou l'ami de la connaissance, d'une part, reconnaît l'illusion comme illusion, et, d'autre part, pour cette même raison, n'est plus victime de cette illusion. Même si, bien entendu, l'affirmation de l'Eternité ne conduit nullement à l'affirmation d'un monde vrai, même si l'Eternité ne peut jamais être voulue que dans l'instant et comme ce qui outre-passe l'instant, il reste que celui qui la chante a atteint ce point de vue où peut se donner à éprouver « la présence de l'éternelle harmonie ». « L'homme, lit-on dans ce fragment de l'hiver 1887-1888, ne saurait soutenir cette présence dans son enveloppe mortelle : il lui faut se transformer physiquement ou mourir... Vous avez la sensation du contact avec la nature tout entière et vous dites : « Oui, ceci est vrai ! Lorsque Dieu créa le monde, il dit à la fin de chaque jour : « Oui, ceci est vrai, ceci est bien ! » Ce n'est point de l'émotion, c'est de la joie... Le plus terrible est l'épouvantable *certitude* par laquelle cela s'exprime, la joie dont cela vous comble. Si elle durait plus longtemps, l'âme ne le supporterait pas, elle devrait disparaître » [25] Ce texte a-t-il besoin de commentaire ?

Deux approches semblent donc en opposition, sans que la référence à un monde de vérité puisse être éliminée, même si la position de ce monde vrai n'est plus ni platonienne, ni « chrétienne ». Nous retrouvons la même ambiguïté à propos du *statut du langage* dans la philosophie nietzschéenne. Selon la ligne de plus grande pente de la critique nietzschéenne, le langage, sans portée ontologique (sauf illusion), a une fonction essentiellement utilitaire : les mots sont des signes qui, grâce aux simplifications qu'ils opèrent, permettent la communication ; mais cette communication n'échange que des illusions efficaces tenues pour vraies. « Dans un monde en *devenir,* la « réalité » n'est jamais qu'une *simplification* à des fins pratiques

ou une illusion (Täuschung) fondée sur des organes grossiers... » [26]. « Notre optique psychologique est déterminée du fait que la *communication* est nécessaire et que, pour la communication, il faut que quelque chose soit fixé, simplifié, précisable... Mais pour que ceci puisse être communicable, il faut que ce soit ressenti comme *arrangé* en tant que « *reconnaissable à nouveau* ». Le matériel des sens arrangé par l'entendement, réduit à de grossiers traits principaux, rendu semblable, intégré à de l'apparenté. Donc : l'imprécision et le chaos des impressions des sens sont pour ainsi dire *logicisés* » [27]. « Cette nécessité de former concepts, espèces, formes, fins, lois — « *un monde de cas identiques* » — l'on ne doit pas le comprendre dans ce sens que nous serions capables de fixer un *monde vrai* ; mais en tant que nécessité de nous arranger un monde où *notre existence* est rendue possible — nous créons de la sorte un monde sur lequel on peut compter et qui est simplifié, compréhensible, etc. pour nous » [28].

On en conclura donc que le langage ne nous livre jamais que nous-mêmes, ou qu'il forme des signes purement arbitraires. Conception utilitaire du langage, elle-même cohérente avec un certain nominalisme. Or cette conception se juxtapose avec une autre ; qu'on songe tout simplement à l'œuvre poétique de Nietzsche, au sens évocateur et célébrateur de la réalité telle qu'elle est ; que signifie alors le langage ? Le langage poétique utilise assurément les concepts utilitaires et « simplificateurs » du langage commun. Et cependant la visée de ce langage n'est point utilitaire, elle veut casser cette perspective, pour amener à chanter ce qui est pour ce qu'il est. Pratique du langage qui caractérise aussi l'univers de l'action morale et politique, et qui trouve par exemple sa théorie dans un fragment comme celui-ci : « *le fait de déterminer entre « vrai » et « non-vrai »,* de déterminer d'une manière générale des états de chose est foncièrement différent de l'acte créateur de poser, de former, structurer, surmonter,

vouloir, tel qu'il réside dans l'essence de la *philosophie.* INTRODUIRE UN SENS — cette tâche reste absolument toujours à accomplir, admis qu'il *n'y réside aucun sens.* Il en est ainsi des sens, mais aussi des destins d'un peuple : ils sont susceptibles d'interprétations et de directions les plus différentes vers des *buts différents.* Un niveau encore supérieur est celui de *poser un but* en vue duquel il s'agit de façonner les faits, ce qui est l'*interprétation de l'action* et pas seulement la *réinvention* conceptuelle » [29].

Le langage est-il donc illusion utilitaire ou peut-il se charger d'un sens (philosophie, poésie, ou généalogie des valeurs morales [30]) ? Le sens est-il posé de manière arbitraire par un coup de force de l'interprète ? Si oui, comment peut-il jamais y avoir reconnaissance, puisque la communication est mise, par ailleurs, du côté de la seule nécessité pratique ? Ambiguïté où l'on retrouve le statut équivoque de l'illusion, et de la raison : tantôt la raison est réduite au rôle purement critique, qui en limite l'exercice à permettre une lucidité sur les illusions, tantôt cette même raison, pourtant frappée d'impuissance, semble capable de donner sens, mais sans que cette possibilité soit fondée par rapport à la première critique. D'où, en ce qui concerne le langage, une tension entre un langage utilitaire réduit à l'illusion, et le langage (le même ?) valorisé comme capable de diction du réel ou de l'éternité, de chant et d'invocation. Dichotomie redoutable qui, selon une tendance très moderne, rejette du côté de l'illusion le discours utilitaire et manipulateur, pour ne retenir comme authentique que le langage poétique. On risque ainsi de donner à comprendre que le langage utilitaire, celui de l'existence quotidienne, est vide et inessentiel : ce qui apporte une contribution remarquable au nihilisme. On pousse ainsi à déserter ce domaine, frappé de superficialité, pour le seul langage digne du philosophe. Or (nous y reviendrons bientôt) comment ne pas voir l'incohérence

philosophique de ce dualisme et sa nocivité pratique, notamment politique ? L'exil hors du langage ordinaire laisse le terrain aux manipulateurs des signes et aux « puissants » du jour ; de plus, une certaine fascination pour tout ce qui est hors langage peut certes conduire à la folie, parce qu'on a décrété que le sens est ailleurs, là où il est autoritairement affirmé. Mais est-il vrai que le langage ordinaire, les signes dont nous nous servons, ne véhiculent aucun sens ? La parole qui porte un langage n'a-t-elle pas une force qui donne sens aux signes ? Ici encore un nominalisme ou un rationalisme, pourtant si soucieux du sensible, ne voit pas que les mots dans leur matérialité et dans l'acte qui les porte, sont lourds de raisons ou de déraisons. Tout se passe donc comme si Nietzsche, soucieux de pourchasser les inflations de sens, véhiculées par une métaphysique primaire du langage (les mots donnent accès immédiat aux choses), exilait la sphère que nous appellerons « du sens », du côté du poétique et du chant, laissant le langage commun, dévalorisé par une critique rationaliste intempérante, à l'arbitraire, à la superficialité. Ombre portée de l'aristocratisme nietzschéen ou extension du nihilisme ?

Nihilisme des valeurs et mort de Dieu

On sait avec quelle pénétration Nietzsche décrit l'histoire du nihilisme, histoire qui emporte morale et religion, institutions sociales et métaphysique. Articulée sur son analyse des valeurs et du fondement de la valeur [31], l'analyse du nihilisme [32] consiste à discerner la source de l'auto-effondrement des valeurs (que « les valeurs les plus hautes se dévalorisent ») dans le fait que sous ces valeurs et en elles n'a jamais été voulu que le néant. L'histoire occidentale se ramène donc à l'histoire du néant, d'abord célébré sous les plus hautes valeurs (bien, justice, vérité),

puis sensible dans le disparate et l'amalgame contradictoire des valeurs modernes (d'où la notion de décadence [33]), enfin vraisemblablement dominant sans voile dans l'avenir. C'est dans ce large contexte que prend place le thème de la mort de Dieu, parce que Dieu, en tant que valeur suprême, apparaît de plus en plus comme mensonge suprême, « notre plus long mensonge ». La désagrégation de la croyance en Dieu est donc à comprendre dans cette immense avalanche qui emporte avec elle les valeurs les plus hautes.

Cette analyse impressionnante jette de vives lumières sur nos sociétés et sur l'ambiguïté des valeurs. Et il ne sert à rien de « réfuter » une analyse qui « donne à penser » et oblige à voir autrement. On peut toutefois contester son unilatéralisme, en contestant la source de cette analyse : l'acte de création des valeurs. Toute valeur est un point de vue pris à partir des conditions de conservation d'une réalité quelconque, immergée dans le devenir ; cette réalité (une institution sociale, un individu), *si* elle veut vivre et survivre, doit se donner les moyens de surmonter le temps. La valeur désigne ce à travers quoi une formation complexe (un individu est lui-même complexe) veut se donner une unité relative pour exister et échapper à la désagrégation. On aperçoit donc que deux éléments entrent en compte dans la création des valeurs : 1) il faut que la formation complexe se veuille elle-même, donc trouve en elle une force vitale suffisante, 2) il faut qu'elle puisse se fixer un but, un idéal, une finalité en fonction de quoi surmonter le devenir et s'unifier. Par le premier élément, Nietzsche reprend le point de vue de Schopenhauer et insiste à juste titre sur *le rôle du corps* et de la volonté vitale qui le traverse (ou manque à le traverser) : un individu doit d'abord se vouloir lui-même, imposer forme et unité relative à son propre chaos. Telle est la condition nécessaire pour toute création de valeurs ; précisons : de valeurs créatrices ou affirmatives. Mais Nietzsche n'est

pas moins sensible au fait que cette condition n'est pas suffisante : l'homme ne peut pas se passer de sens, il est même malade de sens. Donc une valeur ne permet de vivre (condition nécessaire) que si elle fournit aussi une finalité, un but. Les « doctrinaires du but de l'existence » (*Le Gai Savoir* §1) croient que le sens abstrait de la volonté de vivre suffit, et, péchant par abstraction, ils nient la vie. Si bien que Nietzsche peut dire tout à la fois que l'homme est malade par inflation de sens et de buts, multiplication cancéreuse typique du néant sous-jacent, et que l'homme n'a encore jamais eu de but (véritable) [34].

Analyse extrêmement intéressante à laquelle on peut souscrire. Cependant lorsque Nietzsche parle de nihilisme, tout se passe comme si le second aspect, la finalité, prenait le pas sur le premier, et comme si la disparition des buts, la découverte du néant sous-jacent entraînaient fatalement l'effondrement des valeurs. D'où le ton très pessimiste des propos concernant l'avenir de l'humanité. D'où le paradoxe et, croyons-nous, la contradiction dans laquelle Nietzsche se tient par cette insistance : de nombreux textes donnent à penser qu'avec la déroute des buts, c'en est fait des valeurs, alors que, par tout un autre aspect de l'analyse, il est montré que la source réelle des valeurs tient dans l'acte de vouloir son corps et d'affirmer la vie. Certes Nietzsche voit très justement que la dégradation des buts atteint l'acte de vouloir son corps et frappe d'impuissance l'instinct vital. Mais n'y a-t-il pas là, malgré tout, une surévaluation de la finalité ou de l'univers du sens en tant que sens dit et explicité [35] ? Cette survalorisation ne provient-elle pas elle-même d'une insuffisante analyse du corps, comme lieu de création des valeurs ? Ainsi qu'en témoigne le beau chant d'*Ainsi parlait Zarathoustra,* « Sur les contempteurs du corps », Nietzsche a le génie de parler du corps comme d'« une grande raison ». Mais ce passage, unique en son genre (on oublie généralement de le dire), est neutralisé par une analyse de

la volonté en terme de pluralité d'affects, pour laquelle la réalité du corps se trouve à nouveau relativisée et, finalement, mise au second plan [36]. Or en poussant plus avant la philosophie du corps présente dans ce chant du *Zarathoustra,* Nietzsche eût vu qu'en acquiescant à son corps, et à travers lui à l'ensemble du réseau de signifiants qui s'offre en une société donnée, l'individu trouve sens, émerge à un univers de sens qui n'est pas d'abord sens analysé ou explicité, mais sens vécu et trouvé à même le corps. Mais Nietzsche pouvait-il conduire cette analyse, compte tenu de la conception très étroite du langage que nous avons évoqué précédemment ? Pouvait-il voir qu'un sens affleure chez l'enfant à prendre possession de son corps tout à fait indépendamment des buts et des raisons abstraites qu'il trouve éventuellement aussi ? Pouvait-il admettre que la relation comme telle est un langage et que cette relation actuée (au père ou à la mère), apporte avec elle une confirmation du bienfait et du bien-fondé de la vie ?

Ces critiques sont de grande portée si l'on revient maintenant au problème du nihilisme et, donc, à celui de la mort de Dieu. Affirmant la quasi-fatalité du règne du *nihilisme,* Nietzsche ne donne-t-il pas une importance excessive au déclin des finalités et des sens explicités ? Ne minimise-t-il pas du même coup l'autre aspect de son analyse : la puissance de trouver valeur à la vie, chevillée au corps et devenant effective à même le développement d'une existence ? « Les doctrinaires du but de l'existence » ont-ils l'influence que Nietzsche leur suppose ? Le sens vient-il de leur doctrine ou de ce que l'homme expérimente dans la mise en œuvre de son corps que la vie vaut la peine d'être vécue ? Sans doute si aucune finalité cohérente ne vient appuyer cet investissement de soi par soi, si le corps parlant ne trouve pas à articuler sa parole sur des sens crédibles, une dégradation instinctive s'en suit, et le nihilisme triomphe. Mais la pratique psychanalytique, selon une ligne que Nietzsche inaugure à sa façon, montre bien que là où le rapport au corps (et à tout le symbolique auquel il ouvre) est contrarié, aucune valeur si haute soit-elle ne peut-être affirmée. Si Nietzsche avait poursuivi dans toute la logique de cette position qu'il développe pourtant, il n'eût point pu tenir la thèse de la quasi-fatalité du nihilisme. Il ne la tient sans doute que parce qu'il analyse encore trop morale et religion en termes de sens et de finalité explicite, sans voir que chacun d'abord trouve jouissance à vivre le corps, les relations qu'il implique, et qu'il accède par là à la parole sensée.

Pour les mêmes raisons, on ne tiendra pas avec Nietzsche à la fatalité de la mort de Dieu. Ici encore si Nietzsche voit bien la contradiction qui travaille certaines *représentations* de Dieu, réellement intenables et incroyables, il attache trop d'importance à ce monde des représentations. Il croit que la contradiction entre valeurs chrétiennes et instinct de vie balaiera ces valeurs en minant l'instinct de vie. Or nous tenons, plus nietzschéen en cela que Nietzsche, que l'instinct de vie est plus tenace, qu'il peut survivre au déclin des valeurs et au non-sens, parce qu'il est source de sens... Aussi, selon nous, la croyance en Dieu a un bel avenir justement *parce que* l'homme veut vivre, parce qu'effectivement il *trouve sens* à vivre et parce que, réfléchissant ce sens, il *peut* le rapporter à cette source de vie qu'il nomme Dieu. C'est même cet instinct de vie, cette adhésion au corps parlant et vivant qui est au principe de la critique des représentations faussées ou maladives de Dieu. Par cette remarque, nous découvrons à nouveau qu'un certain rationalisme présent chez Nietzsche l'a amené à considérer le christianisme sous l'angle des finalités proposées et à minimiser la puissance symbolique de la religion chrétienne. Or la Révélation parle au corps et lui parle le langage du corps en présentant Dieu comme Père, en proposant le Messie comme frère et premier-né d'une multitude de frères, en désignant le

corps lui-même comme clé d'intelligence du salut puisque l'humanité est appelée à former un seul corps. La « loi du Christ », pour parler comme saint Paul, apparaît comme loi structurant un corps : le constituant et, donc aussi, le transperçant pour l'ouvrir aux autres et à Dieu, lui signifier que l'un ne tient que par l'autre. Ainsi si la fatalité du déclin marque telle ou telle représentation de Dieu, et sur ce point la thèse de la mort de Dieu est fondée, la puissance de symbolisation mise en œuvre par l'inter-action du vouloir-de-son-propre-corps, et de la perception des grands symboles autour desquels s'organise la foi chrétienne, incline à penser que de l'ancien surgira du nouveau, et qu'« en matière de dieux, comme dit Zarathoustra, la mort n'est jamais qu'un préjugé » [37]. Nietzsche demandait qu'en ce domaine l'on se méfiât : s'est-il lui-même assez méfié ?

En un mot, s'il est vrai que « la croyance aux catégories de la raison est la cause du nihilisme » [38], on peut se demander si Nietzsche lui-même n'a pas trop « cru » au nihilisme en surévaluant la croyance aux catégories de la raison et leur rôle dans l'existence humaine. Ne faut-il pas étendre cette conclusion aux nihilistes actuels : combien ne professent la dérision que pour avoir trop cru naguère au rationalisme ?

III.

UNE « JOYEUSE SAGESSE » VIVABLE ?

On ne peut pas aborder une discussion de la pensée de Nietzsche en en oubliant la portée pratique et transformatrice de l'homme. Nietzsche n'a pas voulu ajouter quelques spéculations supplémentaires au musée déjà bien garni des idées générales. Son souci est même éminemment pratique, lui pour qui l'étude de la morale, de son influence traditionnelle sur l'homme, de la possibilité d'instaurer un renversement axiologique des valeurs constituait l'axe central de sa méditation. Certes Nietzsche ne veut pas avoir de disciples et ne désire pas d'imitateurs. Mais il prétend bien fixer les valeurs pour l'avenir et ouvrir la voie à une sagesse nouvelle, capable de faire pièce à la sagesse mortifère qui a régné jusqu'ici sur l'humanité. Il est donc légitime, se plaçant sur le plan même de ses propositions ou de ses présupposés, d'en analyser, non seulement la cohérence, mais la portée pratique. On doit donc demander : la sagesse vers laquelle pointe toute l'analyse du sujet, de la connaissance, du rapport de l'homme au monde, du monde lui-même, est-elle vivable ? Question nullement extérieure à la problématique nietzschéenne : à qui reproche avec véhémence au christianisme d'inculquer à l'homme une morale et une religion de mort, crispant l'individu sur la vie faute de savoir en jouer le jeu tragique, on est en droit de demander à quelles conditions il pense possible l'affirmation de la vie, et si ces conditions ne sont pas plus intenables que toutes autres. A cette question, et compte tenu des nuances que nous apporterons, notre réponse est claire et tient en deux propositions ; la première : la sagesse à laquelle Nietzsche

introduit est invivable et ne peut que conduire à l'éclatement ou à l'effondrement de l'individu ; la seconde : ce jugement n'invalide pas le discours nietzschéen, il lui donne sa portée véritable : être l'instance critique de ce qu'il présuppose, mais dont il ne peut pas tenir lieu, le discours d'autrui, des enracinements existentiels fermes et convaincus. Nous appuierons le jugement contenu dans la première proposition en montrant d'abord les conséquences existentiellement contradictoires d'un perspectivisme radical, et en indiquant ensuite le danger recélé par la critique nietzschéenne du moi et sa psychologie de la volonté comme forces antinomiques.

Les conséquences d'un perspectivisme radical

Le *perspectivisme* tire les conséquences de l'« ontologie » nietzschéenne sur le plan de la connaissance : le monde est retour éternel des mêmes forces, plurielles, sans origine ni but, jaillissantes et/ou se coordonnant en « formations de souveraineté » de durée relative ; la volonté de puissance caractérise à la fois ce jaillissement indéfini et l'aptitude humaine à affirmer ces forces, à les coordonner pour leur imposer forme humaine. La volonté forte est celle qui est capable de donner forme au chaos, aussi bien dans le domaine de l'action que dans celui de la connaissance [39]. Connaître ce n'est donc pas atteindre l'être, ou l'essence, ou la substance des choses ; c'est donner forme à ce qui de soi est informe ; toute connaissance est interprétation, c'est-à-dire acte de façonner les faits et les phénomènes. Bien entendu le monde étant jaillissement, la réalité la plus quotidienne étant renouvellement constant, la paresse et la faiblesse d'esprit consistent à se reposer sur le bien-connu, à croire à une permanence et à une stabilité des choses, pour ne plus avoir à vouloir encore une fois imposer forme au chaos ; par contre la

gaie science de ceux qui connaissent est d'entrer joyeusement dans le jeu de la réinterprétation indéfinie de ce qui apparaît.

Nous savons assez en quoi une telle perspective dénonce les ambiguïtés de la volonté de vérité et appelle le connaissant à la vigilance, et surtout à ne pas s'oublier lui-même dans ce qu'il connaît, à ne pas minimiser l'intérêt et la passion qu'il a à connaître. Mais ici il s'agit d'apprécier les conséquences positives de ce perspectivisme. On ne doute pas qu'il décrive assez bien le statut de la connaissance dans le domaine scientifique, et sur ce point qu'il suffise de renvoyer aux travaux de Max Weber ou aux plus récents de Jürgen Habermas dont la référence nietzschéenne, surtout pour le premier, est assez nette pour constituer une illustration. Mais qu'en est-il quand on passe au domaine moral, et plus largement encore au domaine politique, c'est-à-dire à celui de la maîtrise raisonnée et raisonnable de la violence humaine ?

La *vie morale* saine (humaine) exclut certes le fanatisme pharisien ; elle implique que soit admis comme réellement moralisant, et pas seulement comme un échec malencontreux, le fait que l'adéquation au vrai ou au bien n'y soit jamais atteinte ; elle se développe donc sous le signe d'une volonté qui, toujours à neuf, doit vouloir donner forme à son chaos ; œuvre d'art en cela, elle ne doit jamais se dégrader en routine, mais être toujours interprétée comme un grand artiste réinvente à chaque fois telle sonate de Debussy ou telle pièce de Mozart, (et la consigne de donner forme au chaos apparaît dans le contexte d'une réflexion sur la musique). Mais à moins de verser dans l'instantanéisme et dans le dilettantisme, la vie morale implique continuité, poursuite éventuellement acharnée dans la ligne des promesses ou des engagements pris. Nietzsche le sait qui exalte le caractère humanisant de la promesse [40], mais il en oublie les conséquences quand il omet d'analyser que l'engagement suppose *la croyance* en

ce qu'on fait pour fonder la continuité. Or il n'y a pas de transaction possible entre les rigueurs de la continuité, par quoi l'individu assume une histoire et maîtrise le temps, et la légèreté de la volonté en constante déprise de soi, selon la logique du perspectivisme en morale. Quoi qu'il en soit des méfaits de la volonté de croyance repliée sur soi, la vie morale implique bien une certaine croyance incompatible avec un perspectivisme qui a un nom ici : dilettantisme ou esthétisme. « Celui qui se sent prédestiné à voir et non à croire, lit-on dans *Par-delà bien et mal* § 112, trouve tous les croyants trop bruyants et indiscrets : il se défend d'eux ». Sans doute : mais tout le monde n'est pas « prédestiné à *voir* », donc à garder l'attitude du désintéressement spectateur et légèrement hautain ; d'autres sont requis par leur situation historique (misère, guerre, révolution) à être plus que « regard sur », indéfiniment mouvant. Une philosophie morale qui ne prend pas en compte les conditions de l'action historique et ses combats, au nom d'une « ontologie » et d'une épistémologie perspectivistes, risque bien de retomber dans les ornières d'une « hémiplégie de la vertu » : elle reproduit à sa façon la référence à un « monde vrai » et décide que l'action doit s'y conformer. Décision mortifère, parce que cet a priori aboutit à paralyser l'individu au lieu de l'aider à être authentiquement moral.

Nous touchons déjà aux *conséquences politiques de cette théorie*. Non seulement elle ne permet guère l'action cohérente dans l'histoire (de ce point de vue le concept de « création » chez Nietzsche n'est pas indemne de tout esthétisme, faute de rejoindre les conditions de l'action historique), mais elle risque de favoriser le jeu intéressé des puissance et des « monstres froids ». Nous retrouvons ici la critique précédemment faite à la philosophie nietzschéenne du langage : est-ce l'individualisme latent des perspectives nietzschéennes ? est-ce l'épistémologie dont nous parlons ? est-ce sous-estimation des Léviathans modernes ? Nietzsche ne semble pas voir que sa théorie de la connaissance ouvre le champ aux manipulations du langage et de la vérité par les forces collectives qui seront vraiment en mesure d'imposer leur forme au chaos. La lecture, si impressionnante, des trois tomes de l'*Archipel du Goulag,* d'Alexandre Soljénitsyne, pose, obsédante, la question suivante : comment le perspectivisme nietzschéen résisterait-il au matraquage des appareils et des organisations totalitaires, assurées de maîtriser la vérité et se jouant de tout discours pour accréditer l'horreur et l'aliénation la plus radicale, sous couvert du bien et de la suppression de la domination de l'homme sur l'homme ? le perspectivisme est-il apte à armer l'homme contre ce que Soljénitsyne appelle l'idéologie, « elle qui apporte la justification recherchée à la scélératesse, la longue fermeté nécessaire aux scélérats. C'est la théorie sociale qui aide le scélérat à blanchir ses actes à ses propres yeux et aux yeux d'autrui, pour s'entendre adresser non pas des reproches ni des malédictions, mais des louanges et des témoignages de respect » [41]. Comment déjouer les ruses des « monstres froids » modernes, l'entremêlement du mensonge et de l'idéal, si l'individu ne peut se référer à aucun absolu ? comment se repérera-t-il dans« la danse des elfes » et « le jeu de l'apparence avec elle-même » ? comment distinguera-t-il l'apparence falsifiée, tronquée, d'une autre, peut-être aussi trompeuse ? le mensonge, du mensonge ? l'illusion, de l'illusion ? L'idée même qu'il n'y a que de vérités transitoires, relatives, qui ne trouvent leur force qu'à partir de celui qui les veut ou les décide, n'ouvre-t-elle pas la voie à la manipulation par les autorités : est vrai pour le moment ce que leur acte de souveraineté a imposé, (point de vue) valeur de durée relative qui permet à une dictature de subsister et de se conserver dans le temps [42] ? En ce sens le perspectivisme peut, paradoxalement, constituer un allié remarquable aux appareils de domination qui, assurés de *leur* vérité, sauront par ailleurs

entrer dans le jeu de l'apparence pour étourdir masses et individus par une information orientée.

A travers ces questions graves qu'éveille la mise en rapport de Soljénitsyne et de Nietzsche, s'en lève une autre : est-il vrai que l'homme puisse se passer de la référence à un « monde vrai », *même si cette référence est une fiction ?* N'a-t-il pas besoin de croire ce mensonge moins mensonger que d'autres, si l'on veut jouer sur le paradoxe ? Cette référence n'est-elle pas le salut pour l'homme prisonnier du Goulag, sa résistance effective à ceux qui jouent frauduleusement avec l'apparence ? Mais alors comment considérer comme un mensonge, ce qui permet à l'homme de se tenir droit et de faire la vérité ? Allons plus loin : la philosophie du perspectivisme suppose sans doute le chaos du monde ; elle méconnaît pourtant la violence de et dans l'histoire. Or cette violence a des raisons autrement profondes que la malveillance des prêtres, une éducation morale ascétique, la culpabilisation des consciences, la croyance en un Dieu juge ; croire, comme Nietzsche, que l'on peut balayer l'histoire de cette violence pour laisser place au règne de l'innocence [43], relève tout simplement de la naïveté mal « éclairée » du rationalisme. Or pour la surmonter, et tout simplement la porter, l'homme a besoin de se donner la fiction du « monde vrai », sous une forme politique ou sous une forme religieuse. Mais nous savons un peu moins mal aujourd'hui que lorsque la religion ou le sacré n'assurent plus cette fonction ou cette fiction d'écart de la violence, le politique revendique pour lui-même la tâche d'éliminer la violence de l'homme sur l'homme ; et nous savons un peu moins mal aussi la portée effective de cette revendication. Or dans la mesure où le perspectivisme équivaut à l'élimination du « monde vrai », il signifie de fait le déchaînement froid et nu de la violence maximale. Loin d'ouvrir à l'innocence du monde, il aboutit sur le plan politique à justifier sans recours la domination des

« monstres froids » [44]. Nietzsche a bien désigné le mensonge de l'Etat populaire qui prétend que le peuple parle par sa bouche ; il ne semble pas avoir tiré les conséquences, politiques et morales, mais aussi épistémologiques, du mensonge mondialement organisé. En réalité le perspectivisme radical est socialement invivable : tout groupe social (aussi bien que tout individu) a besoin de se donner une image fictive de soi, une idéologie hors de laquelle il ne pourrait, ni prendre conscience de soi, ni se situer par rapport à autrui, ni mener une action quelconque dans l'histoire. Certes si l'idéologie se durcit en volonté de vérité incapable d'accueillir les nouveautés du réel et les provocations de l'action, le groupe va à son déclin (et Nietzsche a raison sur ce point) ; mais il s'effondrerait tout autant sans la fiction idéologique. Par là apparaît encore combien Nietzsche a manqué d'analyser les conditions sociales et historiques de sa (trop) joyeuse sagesse dans une histoire violente... Par là apparaît aussi le paradoxe de la pensée nietzschéenne : si la critique du nivellement égalitaire tombe juste en ce qu'elle dénonce l'épuisement de toute création comme sa fin logique, l'affirmation d'une société d'approfondissement des différences (société hiérarchique, par ex. dans *Par-delà bien et mal* § 257) risque d'aboutir au déchaînement des violences. Freud verra clairement *(Malaise dans la civilisation)* qu'une société ne peut pas supporter vraiment l'affirmation multipliée des désirs individuels et collectifs sans risque d'éclatement. Nietzsche voit-il aussi bien que l'exaltation sans borne des différences perspectivistes équivaut au triomphe du chaos ? Est-il sensé de tenir que l'homme, individu ou collectivité, puisse vouloir affronter le chaos ? Et s'il faut socialement lui donner forme, n'est-ce pas nécessairement en contredisant le perspectivisme ?

Nous retrouvons par un autre biais le problème de l'illusion. Et ici nous pouvons poser à Nietzsche une question tout à fait décisive : alors qu'il accuse le christianisme

de poser des conditions contraires à la vie, d'être à ce titre mû par une volonté de mort et de néant, on peut se demander si la prise au sérieux par l'humanité des propositions nietzschéennes concernant la lutte contre l'illusion et l'accueil positif du chaos, n'entraînerait pas l'exténuation de l'humanité. L'homme n'affirme et n'affronte son humanité qu'en posant un univers symbolique grâce auquel il crée la possibilité d'un ordre ; même illusoire, cet ordre lui donne le sentiment d'imposer forme au chaos ; s'arrachant ainsi à la naturalité, l'homme se tient en effet à distance de ce qui est, et se donne un univers humain fondé sur la différence du fond, de l'origine, de l'*Urphenomen* dont parle la *Naissance de la Tragédie*. Il ne s'agit pas là d'une thèse ou d'un a priori religieux ; l'anthropologie moderne, peut-être parce qu'elle commence à sortir des fausses « lumières » rationalistes, se développe par la mise en évidence de ce pouvoir de symbolisation en tant que typiquement humain (témoins les travaux d'André Leroi-Gourhan déjà cités). Les sagesses et les religions traditionnelles, christianisme compris, participent à ce mouvement par lequel l'homme se donne une humanité en insérant l'univers sous un réseau de concepts, de symboles ou d'institutions. La lutte décidée contre ces « illusions » ne s'inspire-t-elle pas d'une négation de la vie, bien plus redoutable que l'idéal ascétique, puisque ici l'on touche aux conditions sans lesquelles, tout simplement, l'humanité ne serait pas ?

L'éclatement de l'individu.

La problématique nietzschéenne est trop cohérente pour que l'appréhension du monde comme surgissement de forces discontinues n'informe pas, et une théorie de la connaissance (phénoménalisme ou perspectivisme), et

une théorie « psychologique ». En effet, de même que le monde n'est que jeu et surgissement de forces, de même le sujet humain n'a pas l'unité que métaphysique et psychologie classique lui donnent. Nous avons déjà noté que la philosophie du corps présente dans *Ainsi parlait Zarathoustra,* laisse peu à peu la place à une analyse de la psychologie humaine en termes d'affects, de pulsions discontinues. Si les œuvres publiées portent la marque de cette évolution, les écrits posthumes des années 1885-1888 montrent que Nietzsche reprend avec insistance l'analyse de l' « intériorité » en termes de forces éclatées et discontinues [45]. Ainsi la critique de la fiction du « moi » ou du sujet, visible dans les écrits publiés, va de pair avec une psychologie cohérente de la non-identité du sujet à lui-même, le moi n'étant que la fiction d'une unité inexistante. Il n'y a pas plus de sujet un, que de volonté une : « Ma thèse : que la *volonté* telle que la psychologie l'a jusqu'ici comprise est une généralisation injustifiée, que cette volonté *n'existe absolument pas*... Il n'y a ni « esprit », ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité, rien que des fictions qui sont inutilisables [46] ». Fictions ou masques couvrant des forces impersonnelles.

Ces considérations pourraient être des élucubrations fantaisistes ou sans portée, si elles n'étaient pas cohérentes avec l'analyse de la volonté de puissance en tant que pluralité éclatée de volontés, avec le perspectivisme et donc avec la connaissance du monde, tout autant qu'avec l'Eternel Retour. Celui donc qui entre dans les voies de cette sagesse se trouve, non seulement mis en garde contre la recherche d'une identité de soi (considérée comme fixation maladive), mais entraîné positivement dans une danse qui a le rythme d'un tourbillon ; comment l'entrée dans la danse, jointe à la suspicion jetée envers la recherche de l'unité de soi, n'aboutirait-elle pas au vertige ? On voit mal comment le renouvellement du dire oui au sur-

gissement de l'instant et dans le libre jeu des affects aboutirait à autre chose qu'à l'éclatement de l'individu. La disparité des forces biologiques, voulue comme telle, rend impossible l'affirmation d'une entité : le masque dérisoire finit par tomber au profit de la seule domination des pulsions. Si la question décisive consiste à savoir ce que peut « oser un esprit » et « combien de vérité il peut porter », il faut aussi se demander si cette forme du oui dionysiaque au monde ne présuppose pas une appréciation faussée du rapport de l'individu au monde, et ne préjuge pas inconsidérément de sa puissance à jouer avec le chaos [47]. L'homme peut-il sans se détruire vouloir « le côté effrayant de l'existence » ? L'engager à le faire, n'est-ce pas l'engager dans le risque de la folie et de la destruction ?

Michel Haar a parfaitement dégagé à quelles conséquences conduit la psychologie nietzschéenne, étayée par une épistémologie et une « ontologie » conséquentes [48]. « La pensée du Retour, en effaçant toutes les différences sur lesquelles se fondent le langage et l'histoire... nous laisse en face d'une suprême aporie. L'affirmation du retour de l'Identique détruit, paradoxalement, toutes les identités partielles, en particulier l'identité ferme du moi opposée à l'identité du monde, dans la mesure où l'identité ' totale ' du moi et du monde supprime l'identité propre du moi individuel... La ' logique ' de la suppression de l'identité personnelle dans l'*ego fatum* fait dire à Nietzsche dans une de ses dernières lettres (5 janvier 1889) : « Au fond, tous les noms de l'histoire, c'est moi ». Toute identité, y compris celle du moi et du nom propre, se ramène à un masque interchangeable lié au jeu universel qui n'est que le glissement indéfini des masques.

Que signifie cette perte du nom ' propre ' ?... Le langage qui sert au moi à se donner un centre fictif, le langage comme fixation arbitraire d'identités, semble lié à ce système d'oppositions au point que le reniement de ce système renverrait à la force dissociée et inexprimable du chaos. Dès que le moi de Nietzsche coïncide avec la totalité de l'histoire, il se prive de la parole et de l'écriture. Comme Dionysos, selon la perspective de la totalité dispersée qu'il incarne désormais. Le mutisme final de la folie serait, comme il l'écrit peu avant de cesser d'écrire, « le masque qui cache un savoir fatal et *trop sûr* », mais de quel savoir ? Du savoir peut-être que le langage ne peut pas briser le principe d'identité sans se briser lui-même, ne peut pas s'y soumettre sans renoncer à dire le fond de l'être. Ainsi la destruction du langage métaphysique serait, chez Nietzsche, une expérimentation poussée jusqu'à l'autodestruction du destructeur en tant que locuteur. Cette tentative de subversion, à la fois réussie et avortée, parce qu'elle fait apparaître l'impasse essentielle du discours de la métaphysique occidentale, définit Nietzsche comme le plus grand ' tentateur ', pour nous qui n'avons pas d'autre langage ».

Cette page pose directement le problème de la folie dans laquelle Nietzsche sombra à partir des premiers jours de 1889. On a abusé de cette tragique destinée pour ne pas entendre le discours de Nietzsche et obturer sa parole de manière immédiate. Sans verser dans ce défaut, on ne peut pas non plus oublier cette folie, ou la travestir en « euphorie », comme le fait Klossowski dans *Nietzsche et le cercle vicieux,* sans doute pour en rendre au lecteur les perspectives plus séduisantes. Certes encore, on pourrait estimer que cette issue fatale est le résultat d'un accident, la conséquence d'une maladie étrangère à l'itinéraire du philosophe. Il se peut en effet que des causes organiques soient à la base de cette folie. Mais, même ainsi, on ne rend pas compte de ce que, selon la problématique lucidement développée par Nietzsche, même un « hasard » aussi apparemment stupide peut être (doit être) occasion d'affirmation et de métamorphose. Et surtout l'évolution intellectuelle et spirituelle de Nietzsche a préparé le ter-

rain à l'effondrement. Dans quelle mesure les pages de l'hiver 1885 sur la psychologie éclatée de l'individu ne sont-elles pas des prémonitions et, par certains côtés, des rationalisations d'un éclatement déjà bien avancé ? Aussi quelle que soit la part accidentelle de la folie, elle nous semble parfaitement « compréhensible » par l'itinéraire et la problématique de Nietzsche [49].

Nous ne pouvons pas prétexter de la folie pour repousser la problématique, mais nous considérons cette folie comme l'indice d'une faille de la problématique. Même sans cette issue tragique, la « joyeuse sagesse » porte en elle un déséquilibre qui s'enracine dans la façon de comprendre le rapport de l'homme au monde, à la vie, dans une façon de vivre et de penser le rapport du fini à l'infini, du contingent à l'absolu, dans cette impatience devant la limite, véritable moteur de la critique nietzschéenne du christianisme. En effet la volonté constamment affichée de débusquer l'individu du repli sur soi, de dénoncer toute fixation même paisible (aussi bien au niveau moral que psychologique), le harcèlement dont l'œuvre nietzschéenne porte la trace envers tout ce qui refuse le dépassement, ne sont que l'envers d'un appel, non moins constant, au oui à ce qui n'a pas rapport à l'homme, à l'abîme ou au chaos, à ce qui est tel qu'il est — qui n'est pas là *pour* conforter la finitude sur elle-même, mais qui, étant là, la fait vivre comme « pauvre mouche » ou réalité larvaire. Or l'ascèse nietzschéenne qui vise à corroder tous les « non » en vue du oui total et constamment redit, entraîne une tension, dont la conséquence ne peut être à la longue que l'éclatement individuel. Les images parlent sans doute éloquemment : dans un fragment du *Gai Savoir*, intitulé « A l'horizon de l'infini » (§ 124), à celui (lui-même) qui a largué les amarres loin des croyances traditionnelles (le texte célèbre sur la mort de Dieu suit immédiatement ce passage...), Nietzsche écrit : « Nous avons quitté la terre et nous nous sommes embarqués !

Nous avons coupé les ponts derrière nous — bien plus, nous avons rompu avec la terre derrière nous ! Maintenant, petit bateau, prends garde à toi ! A côté de toi s'étend l'océan ; c'est vrai, il ne hurle pas toujours et de temps en temps s'étend-il comme soie et or et rêverie de la bonté. Mais viennent des heures où tu reconnaîtras qu'il est infini (unendlich) et que rien n'est plus effrayant que l'infinité (Unendlichkeit). O pauvre oiseau, qui t'es senti libre et qui maintenant te heurtes aux barreaux de cette cage-là ! Malheur à toi si le mal du pays t'assaille comme si là-bas il y avait plus de *liberté* — et il n'y a plus de « terre » ! »

Pressentiment que le petit bateau peut craquer sous la violence de la tempête [50] ? juste image en tout cas de la relation posée par Nietzsche entre fini et infini : le fini exposé sans retour ni repli possible à l'infini, appelé en quelque sorte à quitter sa propre terre et à se risquer sans espoir de retour sur l'océan de l'infinité et de l'abîme... Nietzsche n'a pas voulu prendre la place de Dieu (ou du Christ), il a pensé jusqu'au bout le non-rapport, ou que le fini ne pouvait dire oui à l'infini que par un risque et une aventure hors des ports, où il pouvait se perdre. Mais comme le donne à *voir* la dernière phrase de ce fragment : comment peut-il y avoir « là-bas » plus de liberté, s'il n'y a « plus de terre » ? l'infini est-il mieux affirmé quand le fini n'a plus de consistance ? « Sagesse » impressionnante certes ; aventure qui mérite le respect, car celui en qui a surgi la « pensée abyssale » a été jusqu'au bout et n'a pas reculé devant l'âbime. Mais pour nous qui ici ne jugeons pas un homme, mais le système de pensée qu'il a développé, force nous est de conclure que cette sagesse se fonde sur un rapport déséquilibré entre l'homme et l'infinité.

C'est ici que le débat entre Nietzsche et le chrétien touche à l'essentiel, par delà toutes les oppositions particulières. L'extrême proximité des perspectives *est* aussi

leur extrême éloignement. Comme dit Zarathoustra, « le plus petit fossé est le plus difficile à franchir » [51]. Nietzsche et le chrétien ne sont séparés que par une distance infinitésimale, mais un abîme creuse la distance. L'abîme tient dans la conception diamétralement opposée (« anti-prodique ») entre le fini et l'infini. Nietzsche repousse comme manque de respect et de sens de la distance toute tentative de rapporter l'infini au fini ; d'où sa critique du christianisme, suspecté de « détruire » Dieu, d'en connaître le mystère ou le dessein par voie de Révélation, ou d'obéir à ses volontés par les injonctions de la morale. Accusant le christianisme de présomption, il estime qu'au total le christianisme apaise l'homme à trop bon compte et lui voile le caractère abyssal, non-humain, radicalement sans rapport, de la vie, de la Réalité, de l'Eternité. D'où sa thérapeutique visant à débusquer de l'aveuglement et poussant au dire-oui sans plus... D'où cet appel de l'abîme et du chaos, ce refus que le fini puisse, en quoi que ce soit, s'égaler à l'infini, qui conduit logiquement à l'extinction de la finitude.

Le chrétien, en ce point du débat, estime que la position nietzschéenne n'a pas moins de présomption que celle reprochée au christianisme : par rapport à l'homme, si l'on tient qu'il puisse jamais tout à fait sortir des ambiguïtés psychologiques et morales par lesquelles il assume son histoire, comme le laisse soupçonner l'acharnement puriste à pourchasser les volontés de croyance en tout domaine ; par rapport à l'homme encore, si l'on tient qu'il peut aussi aisément donner forme à son chaos que l'artiste maîtrise une matière musicale ou picturale ; par rapport à l'infini lui-même, si l'on donne à penser que la condition de son affirmation passe par le harcèlement envers la finitude, et à la limite par sa disparition (« plus de terre »). Réserve qui va loin : elle signifie entre autres que, si les religions et les morales donnent trop aisément l'illusion de maîtriser ou de domestiquer le chaos, elles ont cependant

là leur rôle le plus essentiel (tout autant que l'idéologie en politique). Ne pas le voir, ou croire que l'homme peut vivre hors de cette illusion, entraîne certes des risques, et s'appuie sur une erreur concernant la finitude humaine et les conditions pour la vivre. Tout au contraire, le rapport entre fini et infini nous semble beaucoup plus juste, tel que le christianisme le pose : fini et infini ne sont pas à penser en termes opposables et encore moins rivaux ; l'infini n'est pas pour le chrétien l'abîme sans fond qui parfois prend les apparences de la bonté ; il s'oppose si peu au fini qu'il accepte d'être reconnu et célébré par le fini dans ses propres moyens et selon ses propres possibilités. L'homme a si peu à sauter au-dessus de son ombre ou à larguer les amarres, que, pour le chrétien, c'est l'infini lui-même qui a pris refuge dans nos ports et sur notre terre. La présomption serait qu'un sens trop humain de la distance interdise à l'infini de prendre figure de finitude et de se révéler au fini par les moyens et sous les conditions du fini. Cette présomption mesurerait l'infini par la distance, alors que la mesure sans mesure de l'infini, sa transcendance réelle est tout autant la proximité la plus proche [52]. Certes une telle sagesse qui assume pleinement les virtualités humaines, parce que dans le Christ le chrétien reconnaît que Dieu en son Fils les a assumées comme médiations de vie divine, peut conduire à la facilité ou à une fausse idée d'équivalence entre l'homme et Dieu. Comme s'il s'agissait de mener douillettement une vie d'homme pour « mériter » d'avoir part à la vie divine. Et sur ce point les critiques nietzschéennes révèlent le danger mortel que recèle l'intelligence et la pratique chrétiennes du rapport de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu. Le rapport de l'infini au fini dans le Christ (et dans la vie de grâce christique) n'annule pas la distance et le non-rapport : Nietzsche a raison de rappeler les perversions, fatales ici. Mais si l'appropriation illusoire de Dieu ou du tout Autre par la volonté de croyance est mortelle et conduit

en effet à la mort de Dieu, la désappropriation radicale proposée par Nietzsche n'est pas moins mortelle, si elle anéantit l'individu en supposant que le oui à l'infini se paie par la négation (le « non » dit) à la condition.

NOTES DU CHAPITRE IV

[1] *Ainsi parlait Zarathoustra.* II. Le chant funèbre.
[2] *Le gai Savoir,* § 374.
[3] *K.G.W.* VII, 3.38 (19), p. 344.
[4] *K.G.W.* VII, 2. 26 (390), p. 251.
[5] Etienne Gilson. *La philosophie au Moyen-Age*, tome 2 ; *Du XIIème siècle à la fin du XIVème siècle.* Petite bibliothèque Payot, n° 285, p. 654. Ainsi, pour Nietzsche, le Dieu « bon », par ennui, peut susciter le mal : cf. *K.G.W.* VII, 2.25 (525), du début de 1884.
[6] Dans une lettre de juin 1866, Nietzsche écrit que Schopenhauer l'a fait revenir à Kant : *Nietzsche Briefwechsel, K.G.B.* I, 3. Lettre 125, p. 110.
[7] A. Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation* §1, p. 25 et § 2, p. 28. P.U.F. 1966.
[8] *OP.C,* tome I, volume 1, 7 (156).
[9] *K.G.W.* VIII, 3. 14 (80) (tr. fr. *O.P.C.* t. XIV, p. 58). Printemps 1888
[10] *K.G.W.* VIII, 1. 7 (54), fin 1886.
[11] *K.G.W.* VIII, 1. 2 (148). « La volonté de puissance *interprète*... En vérité l'interprétation est un moyen pour devenir maître de quelque chose (le processus organique poursuit continuement une tâche d'interprétation) ». Hiver 1885.
[12] Par exemple, *K.G.W.* VII, 2. 25 (505). Début de 1884. Ce texte montre clairement que le « tout est permis » renvoie au monde perspectiviste, et non d'abord à la morale. La conception d'un Dieu tout-Puissant lié au mal est sans doute la référence qui permet le mieux de comprendre le mot de Nietzsche : quand Dieu est réfuté, le diable ne l'est pas (*K.G.W.* VIII, 1. 1(110) : début de 1886). C'est pourquoi le dieu vérace de Descartes étant repoussé, on s'aperçoit qu'il appartient « aux conditions de la vie » de tromper : *K.G.W.* VII, 3. 36 (30) : juin 1885.
[13] *K.G.W.* VII, 3. 38 (12). Eté 1885.
[14] *K.G.W.* VIII, 2. 10 (90) (tr. fr. *O.P.C.* , t. XIII, p. 151) Automne 1887.
[15] *L'Antichrist* § 55 : « L'homme ne *peut* pas savoir de lui-même ce qui est bien et mal ; c'est pourquoi Dieu lui apprend sa volonté » ; ou *K.G.W.* VIII, 2. 10 (163) (tr. fr. *O.P.C.* t.XIII, p. 201-202).
[16] *Op. cit.* Maurice Clavel a d'ailleurs chaleureusement salué ce livre dans *Le Nouvel Observateur* n° 711, du 26 juin 1978, p. 68-69.
[17] Page 80, note 12.
[18] Page 17, note 4. En réalité le livre n'est pas lu « pour lui tout seul », mais à travers des catégories heideggeriennes, qui, cela va de soi, lui sont totalement étrangères.

[19] *Le crépuscule des idoles.* Les quatre grandes erreurs § 2.
[20] Walter Kaufmann, « Nietzsche als der erste grosse Psychologe », in *Aneignung und Umwandlung. Friedrich Nietzsche und das 19, Jahnrhundert.' Nietzsche Studien,* 7/1978, pp. 272-273 (Congrès international de Berlin 1977).
[21] Voir surtout *Le Gai Savoir,* §§ 109 à 112.
[22] *K.G.W.* VIII, 2. 11(50) (tr. fr. *O.P.C.* t. XIII, p. 226).
[23] *Par-delà bien et mal,* § 34.
[24] Ruediger H. Grimm. *Nietzsche's Theory of Knowledge.* Walter De Gruyter. Berlin. New York, 1977.
[25] *K.G.W.* VIII, 2. 11 (337) (tr. fr. *O.P.C.* t. XIII, p. 325) Hiver 1887.
[26] *K.G.W.* VIII 2.9 (62) (tr. fr. *O.P.C.* XIII, p. 42) Automne 1887.
[27] *K.G.W.* id. 9 (106) (tr. fr.idem p. 62-63) automne 1887.
[28] *K.G.W.* id. 9 (144) (tr. fr. idem p. 80) Automne 1887.
[29] *K.G.W.* id. 9 (48) (tr. fr. idem p. 34-35) Automne 1887.
[30] Sur ce point, cf. idem 10 (47) (tr. idem p. 127).
[31] Surtout *K.G.W.* VIII, 2, 11(73) (tr. fr. idem p. 234) Hiver 1887 ou *Ainsi parlait Zarathoustra,* I. « Des mille et un buts ».
[32] *K.G.W.* idem 9 (35) (tr. fr. idem p. 27 sq.) Automne 1887.
[33] En particulier, *Le cas Wagner,* Epilogue. Crépuscule des idoles.
[34] *Ainsi parlait Zarathoustra.* I. « Des Mille et un buts ».
[35] Ainsi ce Posthume : « De même que tout vouloir présuppose une fin, *de même l'homme présuppose un être,* qui n'est pas là mais qui fournit la fin de son existence. Voilà la liberté ! Dans la *fin* résident l'amour, la vénération, la vue de la perfection, l'aspiration ». *Umwertung aller Werte,* II, 4, § 305 (*La volonté de puissance* II, 4 § 300). Eté 1884.
[36] Il semble parfois que ce n'est plus le corps qu'il faut affirmer, mais la vie, comme abstraitement du corps. Voir les justes remarques de H. Birault, op. cité, p. 145 sq. Sur le corps, cf. *K.G.W.* VIII, 1. 36(35) : « le corps, est une pensée plus étonnante que la vieille âme » et 36 (36).
[37] *Ainsi parlait Zarathoustra,* IV, La fête de l'âne.
[38] *K.G.W.* VIII, 2. 11(99) § 2 (tr. fr. *O.P.C.,* t. XIII, p. 244). Hiver 1887-1888. Dans le même passage, se montre à nouveau la prévalence accordée à la fin et le rôle de cette prévalence dans l'analyse du nihilisme : « les catégories 'fin', 'unité', 'être' par lesquelles nous avons glissé une valeur dans le monde, voici que nous les *en retirons* — et désormais le monde *paraît sans valeur...* ».
[39] *K.G.W.* VIII, 3. 14(61) (tr. fr. *O.P.C.* t. XIV, p. 48). Printemps
[40] *La généalogie de la morale,* Deuxième dissertation §§ 1 et 2.
[41] Alexandre Soljenitsyne. *L'archipel du Goulag (1918-1965). Essai d'investigation littéraire.* Seuil 1974, tome I, pp. 131-132.
[42] Cf. les théories de Vychinski en droit, telles que les rappelle Soljénitsyne, tome I, pp. 81-82. Ou encore Alexandre Zinoviev. *Les hauteurs béantes.* L'Age d'homme, Lausanne, 1977, p. 219 : « On doit s'adapter au mensonge régulier, et le considérer comme une forme littéraire de la société toute nue. Un mensonge qui se prête au calcul et à la prévision, c'est la forme officielle de la vérité ».
[43] *Le crépuscule des idoles. Les quatre grandes erreurs,* § 7,

[44] « Voir les choses et les hommes tels qu'ils sont, comment croire qu'une société résisterait à cette épreuve de vérité ? » Georges Burdeau, « Mythologies du pouvoir », *Projet* 120/décembre 1977, p. 1172. Voir surtout Claude Lefort. *Les formes de l'histoire. Essais d'antropologie politique,* ch. XIII, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », p. 278 sq. Gallimard 1978.

[45] *K.G.W.* VIII, 1. 1(30) et 1 (58). Hiver 1885-1886 : « L'homme en tant que multiplicité de ' volontés de puissance ' : chacun avec une multiplicité de moyens d'expression et de formes. Les soi-disant ' passions ' singulières (par exemple l'homme est cruel) ne sont que des unités fictives, pour autant que ce qui vient à la conscience comme égal à partir des divers instincts fondamentaux, est arrangé synthétiquement en une ' essence ', ou ' faculté ', en une passion ».

[46] *K.G.W.* VIII, 3 (121) et (122) (tr. fr. *O.P.C.* t. XIV, p. 91-92).

[47] *K.G.W.* VIII, 2. 10(3) : « Mon nouveau chemin vers le ' oui ' ». Automne, 1887.

[48] *Histoire de la philosophie,* Pléiade, 1974, tome III, p. 349.

[49] Parmi les multiples pressentiments dont l'œuvre de Nietzsche porte la trace, cette lettre à Fr. Overbeck, de février 1883 *(Schlechta,* III, p. 1200) : « toute ma vie s'est détruite sous mon regard ; toute cette vie inquiétante, tenue cachée, qui tous les six ans fait un pas et ne veut rien faire de plus que ce pas-là : tandis que tout le reste, toutes mes relations humaines n'ont à faire qu'avec un masque de moi-même, et que pendant tout ce temps, je dois être la victime (Opfer) de ce que je mène une vie entièrement cachée. J'ai *toujours* été exposé aux hasards les plus cruels — ou bien plus : c'est moi qui me suis fait des cruautés à partir de tous les hasards ».

[50] On peut suggérer un rapprochement intéressant avec cette description de la folie par Denis Vasse, *L'ombilic et la voix. Deux enfants en analyse.* Seuil 1974, pp. 201-202 : « si la voix n'est plus ou n'est pas la traversée qui fonde la limite du lieu et du savoir, le royaume de la folie se laisse entrevoir : savoir sans limites, où les représentations ne renvoient qu'à d'autres représentations *sans rapport* avec le lieu d'où ce savoir est émis : bateau ivre, désemparé, *qu'aucune amarre jamais plus ne retiendra au port,* (je souligne), ni liera au corps, puisque le corps ne peut plus y être vécu que comme non-lieu d'un savoir pur ». Ce qui confirme la gravité de nos soupçons portant sur la substitution au corps de la pluralité chaotique des forces : « le ' fou ' se prend pour ce qu'il dit être, pour ce qu'il ' sait ' être : c'est pourquoi il est perdu dans les mots qui sont, pour lui, plus vrais que l'expérience de son corps et de sa peau. Il n'est plus dans sa peau. Il est ' dans ' les mots... Ils ont valeur absolue. Absolue, c'est-à-dire déliée d'un lieu particulier, valeur abstraite, séparée radicalement de son corps et de son histoire » (p. 203).

[51] *Ainsi parlait Zarathoustra,* III, « Le convalescent » § 2

[52] K. Rahner est sans doute l'un des théologiens qui montre avec le plus de rigueur que la présence de Dieu à l'homme loin d'éteindre la distance, l'approfondit, tout en donnant à la liberté humaine une profondeur abyssale ; op. cit. ch V § 2 et § 4 ; ch IV, § 2 in fine.

CONCLUSION

Dionysos et le Crucifié

...« Dionysos contre le ' Crucifié ' : vous avez là l'opposition. Ce *n'*est *pas* une différence par rapport au martyr — simplement celui-ci a un autre sens. La vie elle-même, sa fécondité et son retour éternels, conditionne le tourment, la destruction, la volonté d'anéantir. Dans l'autre cas, la souffrance, le ' crucifié en tant que l'innocent ' a valeur comme objection contre cette vie-ci, comme formule de sa condamnation. On le devine : le problème est celui du sens de la souffrance : un sens chrétien ou un sens tragique. Dans le premier cas, elle doit être le chemin vers un être sacré ; dans le dernier cas elle donne valeur à *l'être en tant qu'assez sacré* pour justifier encore une immensité de souffrance. L'homme tragique affirme encore la souffrance la plus amère : il est assez fort, assez plénier, assez apte à diviniser pour cela ; le chrétien nie encore le sort le plus heureux de la terre : il est assez faible, assez pauvre, assez déshérité pour souffrir de la vie sous n'importe quelle forme. Le ' Dieu en croix ' est une malédiction de la vie, un avertissement pour s'en sauver ; le Dionysos écartelé est une *promesse* de vie : il renaîtra éternellement et reviendra de sa destruction ».

Dionysos et le Crucifié. Par ce titre donné à un fragment du printemps 1888 [1], Nietzsche trace l'opposition la plus forte et la plus fondamentale. Situant l'un aux antipodes de l'autre, cette opposition concerne aussi ce qui dans l'existence va au plus profond, à l'essentiel. Les

deux symboles qui la fixent sont d'abord des symboles religieux : et par là, Nietzsche indique clairement à quel niveau il veut situer sa propre démarche [2]. Que ce niveau soit sans cesse « oublié » par la méditation heideggérienne qui se nourrit justement de cet oubli, importe peu ici ; que sous l'influence de cette méditation la référence à Dionysos soit généralement tue ou réduite à une métaphore sans portée, importe également peu. Sinon pour rappeler qu'évoquant Dionysos, Nietzsche savait bien qu'il déconcerterait en se proclamant ainsi ami et disciple du petit dieu Dionysos et susciterait la méfiance par une nouveauté arrivant trop tard (les dieux sont morts, dit la rumeur publique aveugle) ou trop tôt (le divin n'a pas encore retrouvé sa luxuriance), « car vous ne croyez pas volontiers aujourd'hui, à ce qu'on m'a laissé entendre, à Dieu et aux dieux ». [3] Or nous nous devons d'enregister ce fait que, dressant face à face ces deux symboles religieux, Nietzsche se situe dans cette opposition et donne du même coup la portée proprement religieuse de sa démarche. Car on reste au seuil de cette pensée abyssale tant qu'on ne voit en elle que « platonisme renversé », clôture (ratée) de la métaphysique, déconstruction de la tradition rationaliste, retournement immoraliste de la morale, élévation de l'art en principe ultime, ou encore appel à la folie comme seule attitude « raisonnable ». Toutes ces interprétations, possibles et partiellement fondées, écartent ce qui les gêne : que le philosophe annonçant la mort de Dieu soit aussi l'annonciateur de la reviviscence du divin. Au terme de notre démarche, il faut pourtant enregistrer le lien que pose Nietzsche entre référence au divin et façon d'assumer l'existence humaine. Pour lui, la façon de comprendre et de vivre le rapport à Dieu (à un Absolu) a une portée totale, en ce qu'elle se marque par une façon de se rapporter au moindre « étant » : à la façon de manger, de marcher, d'organiser son temps, etc. [4]. Opposant Dionysos et le Crucifié, ce sont deux types d'humanité

qu'il oppose, donc deux façons totales de se rapporter au monde et de rapporter le monde à soi.

Nous voyons par là même le sens de ces symboles. Car qui est Dionysos ? On pourrait et on peut procéder à une enquête savante, rechercher dans les bibliothèques la place et le rôle de ce personnage dans la mythologie grecque. Ceci fait, on peut reporter toute la moisson sur le discours nietzschéen... et manquer l'originalité de cette lexie. Car Nietzsche demande, dès *La Naissance de la tragédie* (Avant-propos § 3) qu'on prête l'oreille à la voie *étrange* qui parle ici ; il avertit encore qu'il s'agit là de « mon expérience la plus intime » [6], inaugurée dès l'adolescence ; autant dire que le terme Dionysos est cohérent avec le dieu tentateur qu'il désigne : il doit désorienter et égarer les esprits savants qui savent par avance (pour l'avoir lu dans les bibliothèques poussiéreuses) ce qu'il en est de Dionysos ; il doit les aveugler sur la liaison maintes fois posée entre expérience personnelle la plus originale de Nietzsche et affirmation de l'Eternel Retour [7] ; c'est pourtant « à quoi je reconnais nos pairs » [8], ceux qui sont capables d'entrevoir la portée de « la longue expérience que j'ai tirée d'une telle errance dans les glaces et les déserts », de comprendre que cette expérience a conduit à vouloir « considérer les aspects reniés de l'existence, non seulement comme *nécessaires,* mais comme souhaitables : et non seulement comme souhaitables par rapport aux aspects jusqu'alors approuvés (par exemple en tant que leurs compléments ou conditions premières), mais pour eux-mêmes, en tant qu'aspects plus puissants, plus féconds, plus *vrais,* de l'existence » [6]. Dionysos *symbolise cette expérience humaine radicale en désignant cette radicalité comme divine.* Car, voilà le paradoxe : le philosophe de la mort de Dieu est aussi celui qui tourne en ridicule les tenants de l'existence (désormais) sécularisée ou de la disparition de la religion. Ceux-là ne voient pas, d'une part, que la mort de Dieu est la mort d'une représentation

(morale) de Dieu, d'autre part, que l'existence séculière la plus plate est encore marquée par l'absolu renié dans sa superficialité même : le théologien qui se croit progressiste en transposant la foi ancienne dans la foi nouvelle (F.D. Strauss, qui a de nombreux disciples) s'incline tout simplement devant la foi en la science. Suggérant avec pudeur et selon un terme (Dionysos) qu'on peut en effet travestir, Nietzsche s'adresse « à ses pairs », sachant aussi que la plupart tourneront ses allusions au divin en ridicule...

La référence à Dionysos n'est donc pas une bizarrerie, marginale par rapport à l'expérience nietzschéenne [9] ; elle en suggère la plus grande profondeur ; elle symbolise l'affirmation de la vie en son intégralité, donc en ses aspects les plus horribles comme dans sa dimension non-humaine. On comprend dès lors que la référence au Crucifié a une égale portée : elle est pour Nietzsche le symbole d'une autre façon de vivre l'intégralité de l'expérience humaine, celle, justement, qui en édulcore les côtés secrets les plus affreux. Elle ne vise donc pas un Jésus historique distingué d'un Christ de la foi. Elle désigne dans « le Crucifié » une façon de comprendre et de vivre la totalité de l'expérience humaine et divine.

Voilà qui nous importe au plus haut point. Car cela nous rappelle en effet que la référence au Christ (Crucifié) ne consiste pas seulement pour le chrétien en un rapport entretenu avec un phénomène particulier de l'histoire, avec un ensemble d'« idées » ou de conceptions sur Dieu ou sur la vie, mais qu'elle est une certaine manière de se situer dans l'existence. L'opposition ainsi mise par Nietzsche avec Dionysos oblige donc à une prise de position également nette. Cette opposition ne joue pas, on le voit, entre façon athée de vivre et façon chrétienne ou croyante, entre référence immanente et référence transcendante, entre en-deçà et au-delà : elle désigne deux rapports religieux à la vie.

Mais cette identité fondamentale notée, sur quoi porte

la différence ? S'agit-il de substituer une façon de vivre religieusement qui exalte la vie dans son exubérance, sans la souffrance, à une autre façon (chrétienne) qui met la souffrance au premier plan et méconnaît l'exubérance de la vie ? Dionysos appellerait à vivre une affirmation pleine et radieuse, le Crucifié à vivre la négation morbide. Telle est l'interprétation parfois donnée. Ainsi Raymond Duval [10] constate que « la question de la souffrance est au cœur de la pensée de Nietzsche », mais comme question repoussée, « refus inconditionnel que la souffrance puisse avoir un sens quelconque, positif ou négatif » — Or la lecture attentive de la page des Posthumes qui nous occupe, montre bien que l'opposition n'est pas entre refus (dionysiaque) et acceptation (chrétienne morbide) de la souffrance, pas plus qu'elle n'est au niveau du martyre. Dionysos est un dieu écartelé, non pas une fois, mais une infinité de fois ; et si R. Duval a raison d'ajouter que le problème de la souffrance est lié à une thèse métaphysique au sujet de l'Eternel Retour, il faut voir aussi le lien entre affirmation du retour éternel et renouvellement de la souffrance : « La vie elle-même, sa fécondité et son retour éternels, conditionne le tourment, la destruction, la volonté d'anéantir » [1]. La différence n'est donc pas entre absence de souffrance et valorisation de la souffrance, mais « on le devine : le problème est celui du sens de la souffrance : un sens chrétien ou un sens tragique ».

Nietzsche sait trop bien par expérience personnelle qu'il n'y a pas de vie humaine, de création, de quête de la connaissance, de métamorphose de soi sans souffrance [11]. Il dénonce avec l'énergie que l'on sait l'illusion de la modernité, reposant sur l'utopie d'un monde d'où la souffrance serait bannie, illusion qui multiplie les tourments de l'homme moderne (« encore un effort, camarade » !...) ou qui rabougrit « le dernier homme » dans la recherche du « petit bonheur » sans risques [12]... Au contraire « seule la grande douleur est l'ultime libératrice

de l'esprit... seule la grande douleur, cette douleur, longue, lente, qui prend son temps, dans laquelle nous sommes consumés comme avec du bois vert, nous contraint, nous philosophes, à descendre dans notre dernière profondeur et à nous dépouiller de toute confiance, de toute bienveillance, enveloppe, douceur ou médiocrité, là où peut-être auparavant nous avions placé notre humanité » [13].

Ce qui sépare, de l'aveu même de Nietzsche, c'est que la souffrance du Crucifié (telle qu'il la comprend) a une valeur suffisante pour réconcilier une fois pour toutes et définitivement avec l'existence, donc pour « être le chemin vers un être sacré », tandis que la souffrance dionysiaque donne « valeur à l'être *en tant qu'assez sacré* pour justifier encore une immensité de souffrance ». Ainsi le Dionysos écartelé connaît une infinité et une éternité de souffrance, pour connaître identiquement une éternité de jouissance de la vie. Ce qui oppose par conséquent sens chrétien et sens tragique de la souffrance, contrairement à ce qu'on dit souvent, c'est que le premier élimine à trop bon compte la souffrance (un seul homme, une seule fois, une valeur infinie), alors que le second y voit le processus toujours à réaffirmer de sacralisation de la vie. Ce qui sépare n'est pas un christianisme douloureux, et un néo-paganisme exaltant la vitalité et la jouissance... [14]

Cette analyse rejoint et confirme le chapitre précédent au sujet de la sagesse nietzschéenne. Dionysos, dieu écartelé une multitude de fois, symbolise la conception nietzschéenne de l'existence : *une existence écartelée,* brisée et éclatée ; l'homme ne peut en effet affirmer la Vie et l'Eternité que par l'éclatement de son corps et de la finitude. Sagesse tragique dont l'ascéticisme est au total infiniment plus rigoureux et implacable que l'ascétisme chrétien. Voilà justement ce qui nous sépare : cet écartèlement fait l'option que la vie est assez forte et sacrée pour que Dionysos renaisse de ses cendres : mais cette perspective

se met en contradiction avec les conditions de l'affirmation renouvelée ; elle verse dans l'exténuation des différences : il n'est pas vrai que vie et mort se conjuguent en une danse indéfinie : l'homme n'a qu'un corps, il ne meurt qu'une fois ; il ne peut jouer ni avec son corps ni avec le chaos (qu'il est), ni avec la mort, car « la vie » est plus tragique peut être que ne suppose encore Nietzsche. Le pari ne peut être fait qu'une fois — et non renouvelé. Dès lors on ne peut sauter hors de la finitude. Bien au contraire aidant l'homme à prendre conscience de sa finitude, à comprendre que la mort est au creux de la vie, mais que Dieu est le dieu des Vivants et non de la mort, le christianisme place la mort à sa juste place : comme le signe de la finitude et comme la marque qu'au total l'homme peut signer sa pleine remise de soi par cet acte où il peut dire oui au Vivant dans la disparition de ses certitudes. Non pas en jouant avec la mort et avec le chaos : en l'affirmant une fois, à une heure dont il ne décide pas.

Mais conscient de l'impossibilité où est l'homme d'actuer vraiment la mort comme retour joyeux au Père, interprétant le refus de cette mort par l'homme en terme de péché, le christianisme sait en outre que seul le Fils peut nous dévoiler ce que par toutes les fibres de notre être nous refusons : que la mort acceptée peut être chemin de vie, que Dieu peut encore être invoqué du fond de l'abîme et du chaos par celui qui a le destin d'y descendre, et donc que même la face cachée de l'existence peut devenir le lieu du dire oui [15]. Le Crucifié épouse aussi la condition finie dans sa face tragique et horrible : il trace sur elle le signe à partir duquel elle trouve sa plénitude. Mais il ne dit pas à l'homme que cette face de l'existence soit « désirable », au même titre que l'autre face affirmatrice. Du coup, l'horizon de la mort est ce qui donne sens à la vie, ce qui lui confère sa plénitude : justement parce qu'on ne meurt pas une infinité de fois, mais qu'il faut avoir dit oui une multitude de fois à la vie pour pouvoir dire (peut-

être), dans le Crucifié ressuscité, une fois oui à la mort. De ce point de vue le chrétien n'a pas la présomption nietzschéenne de croire que l'on puisse impunément jouer avec la tragique de la vie : si une fois il lui est *donné* de dire oui au plus horrible, le chrétien n'a pas la présomption de dire alors : encore une fois... Pas plus que le Crucifié.

Ce qui nous sépare, c'est que l'existence chrétienne n'est pas écartelée, mais crucifiée ; ce qui nous sépare encore, c'est que le Crucifié n'est pas le symbole dernier de la foi chrétienne. Ce « Dieu en croix » séparé du Dieu de Pâques est une abstraction, fixation morbide et appropriation humaine, peureuse, d'un moment de la manifestation plénière de Dieu dans l'histoire. Mais le Dieu de Pâques sans le Dieu de Pentecôte est une autre abstraction : un Dieu qui exalterait la vie sans rassembler l'humanité en un peuple vivant du même Esprit. Le Dieu de Pentecôte creuse encore dans le chrétien l'attente de Celui qui reviendra : il nous oblige à confesser que nous ne savons pas qui il est, tant que nous ne voyons pas la création régénérée, et que nous ne savons pas ce qu'est la mort tant que nous ne vivons pas de la Vie. Cela, notre liberté ne peut-elle pas le lire sur le visage du Crucifié — celui de l'art byzantin ou des églises romanes ? Celui qui croit au Dieu qui vient essuyer toute larme sur nos yeux [16], ne peut pas dire oui au dieu écartelé : Dionysos. Zarathoustra a raison : ce n'est sans doute qu'un « un petit fossé ». Il est infranchissable.

NOTES DE CONCLUSION

[1] *K.G.W.* VIII, 3. 14(89) (trad. in P. Valadier, *Nietzsche l'athée de rigueur,* N° XXXIII, pp. 149-150). Printemps 1888.
[2] Le fragment suivant, 14(91), situe « Bouddha contre le Crucifié ». Le contexte où Dionysos est évoqué est donc bien celui des grandes religions mondiales.
[3] *Par-delà bien et mal,* § 295. Texte de 1886.
[4] *Ecce homo. Pourquoi je suis si malin,* § 1.
[5] *Ecce homo. Pourquoi j'écris de si bons livres,* « Naissance de la tragédie », § 2.
[6] *K.G.W.* VIII, 2. 10 (3) (tr. fr. *O.P.C.*, t. XIII, p. 110-11) Automne 1887.
[7] Par exemple dans *Le crépuscule des idoles. Ce que je dois aux Anciens,* § 5, ou le 'plan' qui esquisse un projet global pour un livre, in *K.G.W.* VIII, 2. 9(8) : « ... A la place de la métaphysique et de la religion, la doctrine de l'éternel Retour... 'Dieu' en tant que moment culminant : l'existence, une éternelle divinisation (Vergottung) et dédivinisation (Entgottung) » (tr. fr. *O.P.C.* t. XIII, p. 21-22).
[8] *K.G.W.* VIII, 3, 16 (32) (tr. fr. *O.P.C.* t. XIV, p. 244). Eté 1888.
[9] « Toute cette façon de penser (sa propre conception), je l'appelle par-devers moi, la philosophie de Dionysos » : *K.G.W.* VII, 3. 34(176), p. 200. Printemps 1885.
[10] Raymond Duval, « La critique nietzschéenne du christianisme », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 56/1972, pp. 421-422.
[11] Voir sur ce thème, les développements très justes de Amandus Altmann, *Friedriche Nietzsche. Das Ressentiment und seine Ueberwindung am Beispiel christlicher Moral.* Bonn, 1977, p. 80 sq.
[12] *Ainsi parlait Zarathoustra,* Avant-propos, § 5 ou *Par-delà bien et mal* § 198 et § 225.
[13] *Le Gai Savoir,* Avant-propos § 3.
[14] Remarque d'autant plus importante que l'on tient, soit que Nietzsche veut faire retour à la belle naturalité grecque (K. Löwith), soit qu'il annonce, après le déclin du christianisme, le retour offensif d'un paganisme stoïcien. Le 'paganisme' de Nietzsche ne comporte pas moins de souffrance que le christianisme ; il en comporte plus et autrement...
[15] Il faudrait rappeler aussi que la mort du Christ ne donne pas lieu à une lecture univoque dans les Ecritures chrétiennes, contrairement à ce que pense Nietzsche. Cette mort n'est pas nécessairement à comprendre comme une exaltation de la souffrance. *Jean* y voit un chemin de gloire et déjà un acte de souveraineté. *Marc* montre que si Jésus peut faire plier les démons et les puissances du mal, il ne peut que se soumettre au refus de la volonté (de la liberté) humaine : il ne peut pas se sauver lui-même, comme le remarquent ironiquement les témoins sur le Golgotha, mais c'est parce qu'il ne peut pas violenter une liberté qu'il suscite... Tout ceci a peu à voir avec un choix morbide pour la souffrance.
[16] *Apocalypse,* 21,4.

COURTE BIBLIOGRAPHIE

Armandus ALTMANN. *Friedrich Nietzsche. Das Ressentiment und seine Überwindung am Beispiel christlicher Moral.* Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1977.
Pierre FRUCHON. *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique* Cogitatio fidei 86. Cerf 1976.
René GIRARD. *La violence et la sacré.* Grasset, 1972. *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Grasset 1978.
Georges GOEDERT. *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes. Souffrance et compassion.* Beauchesne, 1977.
Michel GUERIN. *Nietzsche, Socrate héroïque.* Grasset, 1975
Paul GUILLUY *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne.* Duculot, 1975.
Manfred KAEMPFERT *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Fr. Nietzsche.* Erich Schmidt Verlag. Berlin, 1971.
Jean LACROIX. *Philosophie de la culpabilité.* P.U.F., 1977.
Jean-Luc MARION. *L'idole et la distance.* Grasset, 1977 (§ 4 à § 9).
Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ (X. Léon-Dufour, A. Vergote, R. Bureau, J. Moingt). Bruxelles, 1976.
Hans PFEIL. *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung.* Meisenheim am Glan, 1975.
Karl RAHNER. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums.* Herder. Freiburg, Basel, Wien. 1976.
La Révélation (P. Ricœur, E. Lévinas, E. Haulotte, E. Cornélis, C. Geffré) Bruxelles, 1977.
François TRICAUD. *L'accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique.* Philosophie du droit 17. Dalloz, 1977.
Visages du Christ. Les tâches présentes de la Christologie. Recherches de sciences religieuses, 65/1977/1-2.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

K.G.W.: Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe; Edition De Gruyter, Berlin, New York.
K.G.B.: Nietzsche Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe; Edition De Gruyter, Berlin, New York.
O.P.C.: Oeuvres Philosophiques Complètes (de Nietzsche), traduction française des *K.G.W.* en cours de parution chez Gallimard.

TABLE DES MATIÈRES

Présentation 3
Introduction 7

Chapitre I

Le statut du débat 9
— La tentation du solipsisme 9
— Les raisons d'un débat 13
— Les modalités du débat 16
— Le terrain du débat 27

Chapitre II

Le refus de la médiation 35
— Les idoles au grand jour 37
— Jésus transformé en idole 42
— Un christianisme a-chrétien et a-religieux 46

Chapitre III

Les enjeux du débat d'un point de vue chrétien 51
I. La moralisation de la religion: une religion sans morale? 55
— le processus de moralisation 55
— séparer la morale et la foi? 60
— les axes d'une morale de liberté 63
II. La culpabilisation de la religion: une religion sans salut? 74
— rebondissement de la question 74
— négation de la liberté ou autre conception de la liberté? 78
— religion du salut ou innocence du devenir? 90

10 AVR. 2010

III. Religion sans médiateur ou religion du oui? 114
1) Jésus, falsifié en Christ? 116
— les falsifications de Nietzsche 116
— Jésus ou Jésus-Christ? 122
2) au centre : l'illusion de l'identification? 127
— la position de fond 127
— la religion dans les limites d'un a priori 132
— les présupposés de la foi en la Révélation de Dieu 147
3) Médiation et dépassement de la médiation 154
— Trois tentations 155
— Particularité et universalité 158
— Religion du oui et témoignage .. 162

Chapitre IV

Le débat sur le terrain nietzschéen 175
I. Nietzsche et la tradition dans laquelle il s'inscrit 178
— Sources d'une problématique 178
— Limites de cette problématique 186
II. Encore trop de rationalisme? 193
— analyse généalogique et déterminisme 194
— ambiguïtés sur la notion d'illusion .. 197
— nihilisme des valeurs et mort de Dieu 205
211
212
218
229

Université Catholique de Louvain
10.650.799

Collection « Jésus et Jésus-Christ »

dirigée par Joseph DORÉ, Institut Catholique de Paris

1. J. M. LOCHMAN
CHRIST OU PROMÉTHÉE ?
La question cruciale du dialogue entre chrétiens et marxistes.
2. P. LAPIDE
FILS DE JOSEPH ?
Jésus dans le judaïsme d'aujourd'
3. T. PRÖPPER
JÉSUS : RAISON ET FOI.
Théologiens et philosophes dans le débat christologique cont
4. G. VERMES
JÉSUS LE JUIF.
Les documents évangéliques à l'é
5. M. MACHOVEC
JÉSUS POUR LES ATHÉES.
Une lecture marxiste de Jésus.
6. P. GRELOT
L'ESPÉRANCE JUIVE À L'HEURE DE JÉSUS.
7. H. CAZELLES
LE MESSIE DE LA BIBLE.
Christologie de l'Ancien Testament.
8. A.M. COCAGNAC
CES PIERRES QUI ATTENDENT.
Pour un dialogue entre l'hindouisme et le christianisme.
9. A. SCHILSON - W. KASPER
THÉOLOGIENS DU CHRIST AUJOURD'HUI.
10. P. VALADIER
JÉSUS-CHRIST OU DIONYSOS.
La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche.

à paraître :

11. Ch. PERROT
JÉSUS ET L'HISTOIRE.